



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1991

"Gradus Visionis". Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-171637>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1991). "Gradus Visionis". Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie. Cusanus-Gesellschaft. Mitteilungen und Forschungsbeiträge, 19:243-272.

daß Gott also nicht „die Wurzel des Widerspruchs“, sondern selbst noch „vor aller Wurzel“ ist („nichts von allem“)²⁹. Der ‚Ineinsfall des Gegensätzlichen‘ ist also nicht Gott selbst, sondern nur wie eine Mauer, zu der das menschliche Denken und Sagen gerade noch vorzudringen vermag, die Mauer, die „das Paradies umgibt“, von der aus der geistige Blick in das Innere geht, auf Gott hin, der noch „jenseits der Mauer des Ineinsfalls, losgelöst von allem, was gesagt oder gedacht werden kann“, existiert³⁰.

Der unablässig zum Licht strebende Geist wird nach Cusanus also über sich selbst hinausgeführt in die ‚Dunkelheit‘ des ‚überhellen Lichtes‘, wo aller Erkenntnisanstieg am Ende ist und die Offenbarung des verborgenen Gottes ihren Anfang nimmt: „Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann innegeworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum unsichtbaren Gott... dann wartet dieser Mensch in ganz hingebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne, darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den Unsichtbaren insoweit zu erschauen, als er sich selbst offenbart“³¹. So ist das Letzte im cusanischen Denken nicht ein Erkennen Gottes, selbst nicht in der Form der über das Gegeneinanderstehen endlicher Gegensätze schon hinausführenden Vernunft Einsicht, sondern ein Überkommenwerden von der alle Erkennbarkeit übersteigenden Größe Gottes. Damit mündet zwar das bis zum äußersten gehende Wissensbemühen in einem Nichtwissen, aber nicht in Resignation, sondern in einer Freude des Geistes, in jener dem endlichen, dem von sich weg auf seinen Gegenstand hin gerichteten Geiste ganz eigenen Freude der Selbstbescheidung vor dem unfassbar Größeren, der Freude über die Unausschöpflichkeit seines höchsten Gutes, über die Grenzenlosigkeit seines Lebens als Geist: „... gleich wie einer, wenn er etwas liebt, weil es eben liebenswert ist, sich darüber freut, daß sich im Liebenswerten unendliche und letztlich unausdrückbare Liebesgründe finden“³².

²⁹ *De Deo abs.* (h IV, N. 10, Z. 9f.) - dazu *Apol.* (h II, S. 15, Z. 14-16); *De princ.* (p II, Fol. 9^v, Z. 12f.; *De vis.* 13 (p I, Fol. 105^v, Z. 36-41).

³⁰ *De vis.* 11 (p I, Fol. 104^v, Z. 26f.).

³¹ *De poss.* (h XI/2, N. 15, Z. 4-10).

³² *De sap.* I (h V², N. 11, Z. 11-17, s. bis Z. 23). - Ausführlicher zum letzten Abschnitt s. VERF., *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag (Münster 1989) 19ff. (3. Kap.: *Gott über Einheit und Vielheit, über Einsicht und Verstand*).

„GRADUS VISIONIS“

Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie

Von Christian Kiening, München

I

Sehen kennzeichnet eine besondere Weise menschlichen Bezuges zur Welt. Der auf die Gestirne gerichtete Blick der frühen griechischen Naturphilosophen, der betrachtende, ‚theoretisierende‘ Blick¹ ist nicht mehr wie das, die orientalisches-semitische Kultur bestimmende, hörende Vernehmen vornehmlich rezeptiver Art, er signalisiert Aktivität im Erfassen von Welt, zugleich - für den der Natur Gegenübertretenden - eine Beziehung auf der Basis des Abstandes und der Differenz. Mit dem Problem, Angeschautes dem - selbst spiegelnden - Auge zu vermitteln und Entfernung zu überbrücken, mit der Erfahrung von Abbildhaftigkeit und Brechung im Sehvorgang wird Reflexion zu dessen Grundzug. Sehen als erkennendes Blicken auf das Andere und doch Eigene kann damit eine herausgehobene Form der Begegnung, kann direkten, einigen Kontakt bedeuten und kann auch zum Paradigma des im Augenblick intensivierten Verhältnisses zur Transzendenz werden. Verbunden mit der analogen, zuerst in orphischer Tradition durchgehend bezeugten Vorstellung des sehenden Gottes² eröffnen sich perspektivenreiche Möglichkeiten, die menschliche Position in der Verschränkung von Sehen und Gesehenwerden zu denken.

Bereits im Buche Hiob (5./4. Jh. v. Chr.) vergegenwärtigt die direkte Auseinandersetzung zwischen Mensch und Gott wesentliche Aspekte visueller Bezogenheit, die, weil auch für den cusanischen Gedankengang aufschlußreich, hier kurz skizziert seien.

In einer seiner ersten Reden stellt Hiob klagend fest: „Gedenke, daß ein Hauch mein Leben ist und meine Auge nimmer wieder sehen wird

¹ Vgl. H. BLUMENBERG, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt/M. 1973) und DERS., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (Frankfurt/M. 1987).

² O. KERN, *Orph. fragm.* N. 168, Z. 16; s. a. *homer. Hymn.* 31, 9ff. Umfassendes Material bei L. MALTEN, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum* (Berlin 1961) 39ff. („Sonnenauge“).

ein Glück. Nicht schaut auf mich des Menschen Antlitz; deine Augen (sind) auf mir, und ich bin nicht mehr³.

Im Moment höchster Verzweiflung, von Gott anscheinend verlassen, dem Leid und Elend anheimgegeben, geht Hiob jede ‚Perspektive‘, jede Hoffnung im Sehen verloren. Auch wird er selbst von anderen, vor allem von Gott nicht mehr gesehen, auch dessen Blick, der ansonsten den Menschen nicht verläßt⁴, wird ziellos, irrt verloren umher auf der Suche nach dem Menschen, seinem Geschöpf, das sich in den Staub legt, um nicht mehr zu sein⁵. Aber nicht nur zwei - zunächst getrennte - Blicke verlieren das zu Sehende aus den Augen, sie gehen sich auch füreinander, in ihrem Aufeinandergerichtetsein abhanden. Die Verbindung zwischen Mensch und Gott durch den Blick, den Blick von Angesicht zu Angesicht, der hier, wie der Kontext zeigt, mitzudenken ist⁶, die Verbindung über den vom Menschen intendierten, von Gott in der Enthüllung zu gewährenden Blick ist damit abgerissen. Erst die Einsicht Hiobs in die nicht vom Menschen zu bemessende Gerechtigkeit Gottes läßt wieder der Hoffnung Raum auf eine - nicht metaphorisch gemeinte - direkte Gottesschau: „Ihn werde schauen ich, ich selbst, und meine Augen werden ihn erblicken, und nicht ein Anderer (oder: nicht als Anderen)“⁷.

Nachdem die Dimensionen von Unrecht und Leid, Auflehnung und Abweisung durchmessen sind, kann Hiob in seiner letzten Antwort das zunächst futurisch Gesagte als erlebte und erfahrene Gegenwart formulieren: „Nach Ohres Hören hörte ich von dir; nun aber sieht mein Auge dich“⁸. Der unmittelbare Anblick des unverhüllten Gottes ist das Resultat

³ Hiob 7, 7f.; Übersetzung Coch/Reichel nach Vulg.: „memento quia ventus est visus meus et non revertetur oculus meus ut videat bona/ nec aspiciet me visus hominis/ oculi tui in me et non subsistam“. Der Schluß lautet im hebr. Urtext: „Nicht nimmt mich wahr das Auge meines Sehers“.

⁴ Hiob 34, 21 pass.

⁵ Hiob 7, 21.

⁶ Hiob 1, 11. 12; 2, 5. 7; 11, 19; 13, 20. 24; 23, 15; 33, 26 (das Gewähren der Schau: „videbit faciem eius in iubilo“).

⁷ Hiob 19, 27: „quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius/ reposita est haec spes mea in sinu meo“; vgl. H.-P. MÜLLER, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Darmstadt 1978) 93. Zum Problem der im Urtext wohl verderbten Stelle: FR. NÖTSCHER, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung (Darmstadt 1969 [1924]) 20f. Die deutlicher Betonung des Moments der direkten Gottesschau im Diesseits, die ansonsten im AT eher negiert wird, z. B. Ex 33, 20: „non enim videbit me homo et vivet“; vgl. AN. Anschauung Gottes (K. FORSTER), LThK ²1, Sp. 583-591, hier 583f.

⁸ Hiob 42,5: „auditu auris audiavi te nunc autem oculus meus videt te“; s. G. FOHRER, *Nun aber hat mein Auge dich geschaut. Der innere Aufbau des Buches Hiob*, in: ThZ 15

des gewaltigen Redestreites zwischen Gott und Mensch - ein Blick aus der Nähe auf den Schöpfer, der ansonsten nur aus der Ferne gesehen wird⁹.

Ferne und Nähe zu Gott, menschliche und göttliche Perspektive, Wege zur Gottesschau - damit sind zentrale Fragen und Antriebsmomente des cusanischen Denkens bezeichnet. Cusanus übernimmt mehrmals aus dem Buche Hiob die Wendung vom Sehen aus der Distanz: in *De apice theoriae* auf die ‚quiditas (absoluta)‘, in *De posset* auf das ‚Können-Ist‘ als erstes und verursachendes Prinzip bezogen¹⁰. Die Vernunft bzw. vernunfthafte Einsicht (‘intellectus’) erfaßt zwar das Eine und Absolute nicht, *schaut* es gleichwohl von ferne; denn Gott als ‚quiditas absoluta‘, die alles Etwas-Sein, alles Fragen und Suchen bedingt, ist kein gänzlich Unbekannter und Fremder, kein Anderer - als solcher verschlösse er sich jeder Möglichkeit des Erkennens; doch ist die menschliche Einsicht, wie Cusanus seit *De docta ignorantia* (I, 3) immer wieder betont, als unvollkommene unendlich steigerungs- und erweiterungsfähig.

Gott Erkennen, Gott Sehen - im Überstieg aller Bedingtheit und Einschränkung -, meint aber nicht nur, in den Horizont des von allem Losgelösten, des Absoluten und Transzendenten einzutreten, sondern auch auf Urgrund und Prinzip menschlichen Sehens selbst zu blicken. Die menschliche ‚visio‘ erfährt die eigene Reflexion in der Begegnung mit dem uneingeschränkten und unablässigen göttlichen Sehen, mit der ‚visio absoluta‘, die im Sehen schafft und das Geschaffene im Sein erhält¹¹. Im Hinblick auf die absolute Reflexion, die - sich selbst lichtend - sich ganz durchdringt, gelangt die menschliche Reflexion in ihr eigenes Wesen. Sehen des unverhüllten Gottes von Angesicht zu Angesicht ist als intensivste Form der Begegnung mit Gott und dem eigenen Ursprung gedacht. ‚Visio facialis‘, ‚-mystica‘ oder ‚-beatifica‘ ist Zielpunkt des menschlichen Strebens, des aus der Ferne kommenden Blickes - eine seligmachende Schau, in der göttlicher und menschlicher Blick koinzidieren und Gott

(1959) 1-21. Bekannt ist, daß von Auge und Sehen in der Bibel häufiger gesprochen wird als von Ohr und Hören, die sich allerdings oft als bedeutungsmächtiger erweisen; s. Art. *Auge* (H. SCHMID), LThK ²1, Sp. 1073f. Der im Dialog zugespitzte persönliche Konflikt des Buches Hiob führt über eine nur quantitative Dominanz des Begriffsfeldes ‚Sehen‘ hinaus. Für die Transformation von alttestamentlicher Begrifflichkeit des Hörens zur griechischen Sprache des Sehens s. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* II.1 (Göttingen 1954) 95ff.

⁹ Hiob 36, 25: „omnes homines vident eum unusquisque intuetur procul“.

¹⁰ *De ap. theor.*: h XII, N. 3, Z. 5f.: „Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus licet a remotis videtur“; *De poss.*: h XI/2, N. 30, Z. 6f.; *Apol.*: h II, S. 36, Z. 13.

¹¹ Vgl. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion* (Cusanus), in: DERS., *Identität und Differenz* (Frankfurt/M. 1980) 144-175.

aus der Nähe, bildlich: innerhalb der Mauern des Paradieses, gesehen wird¹². Verschiedene Fragen können hier ansetzen. Zunächst: Welchen Weg durchläuft die in Ausgang und Ziel beschriebene Bewegung des Sehens? Wie verhält sich die ‚visio facialis‘ zu anderen Formen der Schau?

Vorgreifend läßt sich sagen: auch wenn Sehen ins Angesicht vor dem Hintergrund einer oft zitierten Paulusstelle als unaussprechliche, also selbst nicht mehr vermittelbare Gottesschau, als Heraus-gerissen-sein (‚raptus‘) im Sinne eines „initial erkenntnisgeleiteten Emporgerissenwerdens“ verstanden werden kann¹³, ist damit keineswegs alle Verbindung zu anderen, stärker dem Sinnlichen verhafteten Arten der Erkenntnis gelöst; diese greifen ineinander und können der Aufgabe eines, obschon nicht mehr in Vergleich und Proportion formulierbaren Überstiegs als Einführung dienen. ‚Visio facialis‘ ist damit (ursprunghafter) Zielpunkt eines Prozesses von Einsicht und Erleuchtung - sie steht als erfahrene auch für Hiob am Ende eines Weges; Kontinuum des Aufstiegs und Sprung in die Unmittelbarkeit des Blickes dürfen hier nicht als unvereinbar gedacht werden¹⁴.

Weiter stellt sich die Frage: Welchen Ort bezieht das visuelle Begriffsfeld in einer generellen Theorie der Erkenntnis? Welche Konsistenz und Funktion ist ihm über die metaphorische hinaus zu eigen?

Der Zusammenhang von Sehen und Erkennen ist traditionell¹⁵, vernehmbar zunächst in der Sprache selbst, in der frühen Verwendung von Begriffen visueller Wahrnehmung für den Bereich der Erkenntnis¹⁶, dann auch in der (philosophischen) Reflexion auf den Prozeß der Erkenntnis, nun als Möglichkeit direkter Parallelisierung, Analogisierung und Etymologisierung¹⁷. Oft gebrauchtes Bild der Lokalisierung von sich voll-

ziehender Erkenntnis ist das Auge des Geistes, das den Blick auf Gott, vorgestellt als absolutes Auge, sucht¹⁸. Bekanntlich deutete die christliche Theologie dann den Gottesnamen ‚theos/deus‘ im Hinblick auf einen Allessehenden, auf den, der in die Herzen schaut (θεᾶσθαι)¹⁹ oder auf den, der läuft (von θεῖν) und sieht (von θεωρεῖν), d. h. im Sehen schafft und das Geschaffene nie verläßt²⁰. In dem Maße, in dem das Eine, der Eine Gott, dessen Mitteilung von Sein und Erkennen, unter visuellen Aspekten gedacht werden, steht eine dem Sehen geltende Reflexion ontologisch im Abhängigkeitsverhältnis zu dem gänzlich lichthaften absoluten Sehen und philosophiegeschichtlich im Horizonte von Lichtmetaphysik und Lichtspekulation²¹.

Cusanus greift mehrfach auf die Etymologie des Gottesnamens zurück, am ausgeprägtesten in *De quaerendo Deum*, wo der Doppelsinn der zweifachen Ableitung selbst zum Programm wird für das menschl-

1-4; s. W. LUTHER, *Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia*, StGen 18 (1965) 479-496. Zur Ableitung des Wortes ‚Mensch‘ vom Sehen: *Kratylos* 399c.

¹⁸ Aufschlußreich für die Gottähnlichkeit des geistigen Auges ist etwa Hugo von St. Viktor, *De vanitate mundi* (PL 176, 704 B): „Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat, luce aliena ad videndum non indigens, sed sua ac propria luce prospiciens“. Zum allessehenden Auge Gottes (schon bei Xenophanes fr. 24; DIEHLS-KRANZ⁶ I, S. 135) bei Cusanus s. *De quaer.* 1: h IV, N. 26, Z. 5f.: „nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam“; *De vis.* 8 (zit. nach J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism* [Minneapolis 1985]) 32, I: p I, 102^v: „Es igitur oculus“. Gott als Auge bzw. als Strahlenaue im Dreieck begegnet in der Ikonographie seit der Mitte des 17. Jh.s (COMENIUS, *Orbis sensualium pictus*), s. A. STOCK, *Der göttliche Augenblick*, in: H. Holländer/Ch. Thomsen (Hgg.), *Augenblick und Zeitpunkt* (Darmstadt 1984) 208-221.

¹⁹ So u. a. Ambrosius, Wilhelm von St. Thierry und Honorius Augustodunensis; s. R. KLINCK, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters* (München 1970) 90-97.

²⁰ Zentral hierfür ist JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon* I (Sheldon-Williams) 60, 31f. (452 D): „Non enim aliud [I] est deo currere per omnia quam uidere omnia, sed sicut uidendo ita et currendo fiunt omnia“; von Cusanus selbst ist in Cod. add. 11035 (London), Fol. 18^v zur Stelle notiert: „currere et videre in deo idem“ (Marg. ed.: MFCG 3 [1963] 88). Für die Vorgeschichte der auf die Stoa zurückführenden Etymologie (wichtig vor allem dann Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ps.-Dionysius und Johannes Damaskenus) s. BEIERWALTES (Anm. 11) 146, A. 3 und *Periphyseon* I, 228 A. 62 (Komm.). Die Deutung Gottes als des Laufenden findet sich bereits bei PLATON, *Kratylos* 397d.

²¹ W. BEIERWALTES, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: Cl. Zintzen (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus* (Darmstadt 1977) 75-117, bes. 86ff. Außerdem K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext mittelalterlicher Lichtspekulation* (Münster 1980).

¹² Umfassend zum Kontext jetzt: W. BEIERWALTES, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blickes bei Cusanus* (München 1988) (BAW SB 1988, 1). Zum ‚muris paradisi‘: R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1989) 167-191.

¹³ H. G. SENGEL, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Zürich/München 1988) 111-134, hier 118. II Cor 12, 2: „scio hominem in Christo ... raptum eiusmodi usque ad tertium caelum“; aufgegriffen in *De quaer.* 2: h IV, N. 17, Z. 2.

¹⁴ Vgl. P. WILPERT, *Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues*, in: *WissWeltb* 16 (1963) [FS Leo Gabriel] 102-112.

¹⁵ Allg.: A. ARBER, *The Mind and the Eye* (Cambridge 1954).

¹⁶ Wobei die visuellen Konnotationen immer stärker verblassen; s. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924) 20f.

¹⁷ Vgl. PLATON, *Politeia* 508c (im Rahmen des Sonnengleichnisses) über die Analogie zwischen Denken und Gedachtem, zwischen dem Guten selbst und seiner ersten aus ihm hervorgehenden Ähnlichkeit. Cusanus verweist auf die Stelle *De beryl.*: h² XI/1, N. 27, Z.

che Suchen und Fragen: „Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit“ (h IV, N. 19, Z. 10f.).

Das Laufen durch den Blick, Laufen auf die Gottesschau hin, ist Bild des Erkenntnisprozesses; so war als Ziel der Schrift gesetzt worden, durch betrachtende Versenkung („meditatio“) und geistigen Aufstieg („intellectualis ascensus“) in die Lichtfülle hineinzuführen, dort zu klarer Erkenntnis („cognitio clara“) zu gelangen²². Sehen und Erkennen erweisen sich in ihrer Gerichtetheit auf Gott als identisch und geben in dieser Identität auch ein Abbild von göttlicher Einheit und Allheit, „vbi videre cognoscere est et cognoscere videre“²³. Ziel muß deshalb eine „visio“ sein, die, von einem absoluten Sehen herkommend, mit der menschlichen Erkenntnis koinzidiert²⁴.

Dieser im Hinblick auf Gott und den menschlichen Weg zur Gottesschau gedachte Zusammenfall von visuellem und kognitivem Erfassen kann aber keine Nivellierung bedeuten; in einer Marginalie zu Albertus Magnus betont Cusanus klar die Differenzen: „cognicio refertur ad scientiam conclusionum, visio ad intellectum principiorum“²⁵.

Sehen ist charakterisiert durch seinen Bezug zum Ursprung, ist verstanden als vernunfthaftes Begreifen von ersten Anfängen und Gründen, als Einsehen, nicht als diskursives, in Schlußfolgerungen zusammenführendes Wissen. Drastischer noch an anderer Stelle: das mit dem geistigen Auge Gesehene, aller kognitiven Erschließung Vorausliegende im Bereich der Erkenntnis finden zu wollen, heißt sich vergeblich mühen und gleicht dem unbedachten Versuch, Farbe selbst mit Händen greifen zu wollen²⁶.

Dies bedenkend erscheint es berechtigt, die cusanischen Überlegungen zu verschiedenen Arten und Stufen des Sehens, zu den verschiedenen „visiones“ also, nicht von vornherein mit einer Theorie der Erkenntnis und des Wissens zu identifizieren, sondern nach der Eigenständigkeit, der inneren Struktur des Gedankens und seiner Bildbereiche zu fragen²⁷. Das

²² *De quaer.* 1: h IV, N. 16.

²³ *De aequal.*: p II, 15^v.

²⁴ EBD.

²⁵ Komm. zu Ps.-Dionysius, Ep. V; Cod. Cus. 96, Fol. 236^{rb} (ed. L. Baur, CT III. Marginalien 1 [Heidelberg 1941]); s. a. *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 1f.

²⁶ *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 1-4: „Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. Quare qui id, quod sic videt, in cognitione reperire satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem solum visibilem etiam manu tangere niteretur“.

²⁷ Zum Gesamtkomplex: MFCG 11 (*Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems*). Klar betont wird die besondere Rolle des Sehens bei der Erkenntnis von TH. v. VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des*

Begriffsfeld des Sehens ist, obwohl generell stark präsent, in Texten wie *De visione Dei*, *De beryllo* und *De apice theoriae* nachdrücklich intensiviert und aufs engste mit der thematischen Entfaltung verbunden. Daß nicht in jedem einzelnen Terminus das visuelle Moment aktualisiert sein muß, sollte nicht davon abhalten, die zumindest bevorzugte Rolle des Begriffsfeldes zu bedenken und in seinen spezifischen Intentionen zur Wirkung kommen zu lassen.

Ermessen läßt sich diese Rolle an der Stellung des Sehens innerhalb der Gesamtwahrnehmung bzw. des Auges innerhalb der Sinnesorgane. Cusanus entwirft in Analogien eine Differenzierung zwischen Sehen und Hören, die schon in der Schlußperspektive des Buches Hiob begegnet war und weit zurückreichende philosophische Tradition besitzt: wie sich die Erkenntnis dieser sichtbaren Welt zu der der geistigen und jenseitigen verhält, so auch das Hören zum Sehen²⁸. Während ersteres eine reine (rezeptive) Erkenntnis des „Daß-seins“, der Vorhandenheit von Dingen und Welt genannt werden kann, ist im Sehen Einsicht in das „Warum“ gegeben²⁹. Das sinnhaft Gegebene bleibt in seinem Wesen verborgen, solange es nur mit dem Gehör, nicht mit dem Auge aufgenommen wird³⁰. Erst dieser bevorzugte Gesichtssinn er-sieht sich die Welt, erblickt

Nikolaus von Kues (Leiden 1977) 33ff. Wenig bedacht ist die begriffliche Dimension bei BIRGIT H. HELANDER, *Die „visio intellectualis“ als Erkenntnisweg und -ziel des Nikolaus Cusanus* (Uppsala 1988), wo „visio“ zum universalen Sammelpunkt cusanischen Denkens, der Begriff der „visio intellectualis“ als originär bei Cusanus verstanden wird (S. 1); s. hier Anm. 98.

²⁸ MALTEN (Anm. 2) pass. Für das Mittelalter finden sich ausführliche Belege und Literatur bei G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Das Auge im Mittelalter*, Bd. 1 (München 1985) 27ff., wo auch dokumentiert ist, wie die herausragende Bedeutung von Auge und Sehen in der mittelalterlichen Literatur und Philosophie fortlebt (ergänzend hinzuweisen wäre auf THOMAS VON AQUIN, S. th. I, 67, 1 c: „propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est ... etiam ad cognitionem intellectus“) und auch durch eine auf biblischer Wortoffenbarung und Logos-Philosophie basierende Theologie nicht verdrängt wird. Der Primat des Sehens wird damit in der Renaissance keineswegs neu entdeckt - er war vielmehr durchgehend schon *theoretisch* formuliert worden -, erlebt aber nun in Zusammenhang mit der (Wieder-)Entdeckung der Perspektive, mit dem Aufstreben von Augen-anatomie und Optik eine neue Gewichtung: als quantitative Dimension, die nun auch verstärkt den Bereich von Lebenswelt und -praxis Einfluß nehmen, auf Kunst und Kunsttheorie wirken kann und damit die neue „Kultur des Auges“ hervorbringt.

²⁹ *De fil.* 6: h IV, N. 89, Z. 7-9: „quae per visum generatur, certior et clarior est illa, quae de eadem re per auditum efficitur“; Z. 10f.: „scire ‚propter quid‘ potest intuitiva dici cognitio, cum in rationem rei sciens respiciat, et ‚quia est‘ ex auditu“; s. a. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^r; *De aequal.*: p II, 18^v.

³⁰ *De aequal.*: p II, 18^v: „visui (quamdiu id quod auditur, tantum percipitur) manet absconditum, quousque videat“. Diese Differenz wird besonders häufig in der Verteidigungsschrift der *Docta ignorantia* betont, mit der Intention zu zeigen, daß (gegen

das Wesen der Schöpfung in sich selbst und kann damit - aufsteigend zu immer klarerer Sicht - zum Paradigma von Erkenntnis, zum Bild für die Bewegung menschlichen Suchens werden:

„Das Sehen“ - so führt Cusanus an der zitierten Stelle in *De quaerendo Deum* in Zusammenhang mit dem Gottesnamen aus - „hat also eine gleichnishafte Ähnlichkeit zu dem Wege, auf dem der Suchende voranschreiten muß. Es wird daher angebracht sein, das Wesentliche der sinnhaften Schau vor dem Auge der geistigen Schau ausführlich darzulegen und uns daraus eine dem Anstieg dienende Leiter herzurichten“³¹.

Auf diesen stufenweisen Prozeß ist mit dem Terminus ‚gradus visionis‘ verwiesen, der verschiedentlich in Form des Ternars von ‚visio sensibilis‘, ‚visio rationalis‘ und ‚visio intellectualis‘ Konkretisierung findet³². Diesen Weg nachzuvollziehen, muß heißen, das Spezifische einzelner Etappen zu entwickeln³³. Die Frage nach dem sinnhaften, dem konkret

Wenck) herkömmliches Wissen für die Gotteserkenntnis nicht genüge; vgl. *Apol.*: h II, S. 1, Z. 14f.; S. 3, Z. 3-5; S. 14, Z. 21-23. Die Divergenz zwischen Cusanus und Wenck läßt sich darin erkennen, wie Sehen in seiner letzten mystischen Dimension auf dem Weg zum Absoluten eingeschätzt wird: das Programm des Heidelberger Professors, sich frei von aller Schau wahrhaft Gott zu nähern („visionis vacantia tendendo in id, quod vere Deus est“; S. 7, Z. 15), ist von Cusanus unter Beibehaltung der Terminologie in sein Gegenteil verkehrt: durch Leere, d. h. Leere von allem Wissen im Sinne gelehrten Nichtwissens, gelangt der Mensch zur Schau („per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia“; S. 8, Z. 5f.). Diese ‚visio‘ erhebt sich über den Ausgangspunkt der Phantasmata, an denen Wenck bis zuletzt festhält; s. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck* (Münster 1955) 106f.

³¹ Übersetzung E. BOHNENSTAEDT (Phil. Bibl.). *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 11-14: „Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus“. Deziert entfaltet ist der Gedanke des Aufstiegs (von eremitischer Tradition her) u. a. in der Schrift des JOHANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, die Cusanus in Cod. Cus. 58, Fol. 1-79 (mit nachfolgenden Kommentaren) besaß; s. MARX (Anm. 34) 64.

³² *De ludo*: p II, 162f: ‚visionis gradus‘. Der Ternar begegnet bereits *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 4 pass.; dann v. a. *De coni.* I, 1: h III, N. 72. Die Vorgeschichte des (dreifachen) Aufstiegs im Sehen, die vor allem von AUGUSTINUS (*De gen. ad litt.* c. 6f. [PL 34, Sp. 458f.]; ep. 417 *De videndo deum* [CSEL 44, S. 274-331], den Theologen des 12. Jhs (Honorius Augustodunensis, Hugo und Richard von St. Viktor) und dann Thomas von Aquin geprägt ist, soll im folgenden nur insoweit punktuell gestreift werden, als sie für spezifische cusanische Gedanken aufschlußreich ist; im übrigen vgl. N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (Freiburg/Schweiz 1954), bes. 95ff. (‚Anschauung Gottes‘); s. a. hier Anm. 102. Auf die Vermittlung an Cusanus durch Rudolf von Biberach hat M. SCHMIDT hingewiesen: *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 25-49, hier 42 u. ö.

³³ Relativ unspezifisch bleibt die ‚visio rationalis‘; sie wird hier deshalb in keinem eigenen Abschnitt dargestellt.

physischen Akt des Sehens (II) ist daher zu ergänzen durch eine Behandlung der aus dem Bereich des Sehens genommenen und diesen transzendierenden Beispiele (III) und schließlich der Rolle der intellektualen Einsicht (‚visio intellectualis‘), die der unverhüllten Gottesschau bereits nahesteht (IV).

II

Eine Behandlung der cusanischen Darstellung des Sehvorgangs muß rekonstruierend verfahren, da Cusanus selbst in keiner Schrift systematische Ausführungen zum Thema vorlegt, wohl aber immer wieder auf das Phänomen von Auge und Sehen verweist; ein Blick in seine Bibliothek zeigt auch, daß er über mehrere Schriften zu Optik und Perspektive verfügte³⁴. Am ausführlichsten ist die Beschreibung des Sehaktes in *De quaerendo Deum*, zunächst in Anschluß an die Metapher von der dem Anstieg dienenden Leiter:

„Unsere Sicht wird erzeugt von einer Art leuchtendem und klarem Geiste, der vom oberen Gehirn in das Sehorgan des Auges hinabsteigt, und von einem farbigen Gegenstande, der sich ähnliche Bilder in das Sehorgan hineinvervielfacht; mit beiden zusammenwirken muß das äußere Licht“³⁵.

³⁴ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905). Cusanus besaß Leon Batt. Albertis *Elementa artis pictoriae* (Cod. 112); die mit (über) 62 Handschriften weitverbreitete *Perspectiva communis* des JOANNIS DE PECHAM (Cod. 215, Fol. 1-24; s. D. LINDBERG, *A catalogue of medieval and Renaissance optical Manuscripts* [Toronto 1975] 68ff., n. 98); einen Kommentar des Johannis de Pisano zu Pecham (Cod. 212, Fol. 239-250^v; LINDBERG, a. a. O., S. 27, n. 26); außerdem eine in einem Sammelband von Predigten anonym und ohne Überschrift überlieferte Abhandlung über das Auge, die sich aufgrund des Incipits als die Schrift *De oculo morali* des Petrus von Limoges identifizieren läßt - ein Text, der in einer Fülle von Handschriften und unter Zuschreibung an namhafteste Autoren (Grosseteste, Pecham, Duns Scotus) tradiert ist (LINDBERG, a. a. O., S. 72f., n. 99; vgl. G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Naturwissenschaft und Allegorese. Der Tractatus de oculo morali des Petrus von Limoges*, in: FMSt 12 (1978) 258-309. Genauer zu betrachten wäre auch die Reihe von medizinischen Schriften (darunter mehrfach Galen-Kommentare zu Hippokrates in der Übersetzung des Constantinus Africanus), die auch Texte zur Augenanatomie enthalten könnten (codd. 293-310).

³⁵ *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 1-4: „Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur“.

In Wiederaufnahme des zuvor entwickelten Bezuges zwischen Laufen und Sehen wird der Sehakt als Zusammenlaufen („concurrere“), als Verbindung verschiedener Bewegungen verstanden: Ausstrahlung des Gegenstandes, Wirkung des ausfließenden Sehgeistes und Lichteinfall treffen im Auge zusammen und konstituieren den ‚visus sensibilis‘. Doch ist damit noch kein klares Bild erzeugt. Es entsteht zunächst eine verworrene Empfindung („confusa sensatio“), die die Lebenskraft zum Staunen bringt und zur genaueren Unterscheidung anregt; denn das Auge nimmt das Gesehene zuerst als Zusammenballung und undeutlich, nur als ein ihm Entgegenstehendes, noch kaum Geschiedenes wahr³⁶. Unterscheidung wird erst im und durch den Geist vollzogen, nicht dem des Auges, sondern dem höherrangigen des Verstandes, der im Auge die Differenzierung der Gegenstände bewirkt³⁷; in diesem selbst wiederum ist es der ‚spiritus‘ der Vernunft, der Einsicht verursacht kraft seiner Erleuchtung durch den göttlichen Geist³⁸. Der Gedanke, daß das jeweils Höhere im Niedrigeren nicht nur wirkt, sondern das diesem je Eigene, etwa das Unterscheiden, erwirkt (obgleich das Höhere, das Sehen, selbst über das Niedrigere, das Sichtbare, erhaben bleibt)³⁹, macht die wechselseitige Bezogenheit innerhalb der ontologischen Hierarchie deutlich. Das Höhere teilt sich mit als Gabe, die das Niedrigere in dessen eigenes Wesen bringt, wo dieses das Übergeordnete und Begründende in eingeschränkter Weise in sich trägt⁴⁰.

Von diesen Voraussetzungen her ist die Funktion der den Sehvorgang prägenden Elemente zu präzisieren.

Das Auge ist ein Mittleres und daher Mittler zwischen dem in ihm wirkenden Sinnengeist und den auf es auftreffenden Bildern der Gegenstände. Bildhaft ist es *Fenster* und Tor zur Welt, das den Sinnengeist aus-

³⁶ *De mente* 3: h²V, N. 82, Z. 5-9; (als ‚similitudo‘ und ‚coniectura‘ verstanden): „Nostri enim visum de sua propria natura non discernere, sed in globo quodam et confuse sentire obstaculum“. Niedere Tierarten und Kinder repräsentieren in diesem Sinne für Cusanus eine (wohl als Konstruktion gedachte) Form ‚reinen‘ Sehens, das ohne oder noch ohne Unterscheidungsmöglichkeit abläuft (Z. 9-12); vgl. PLATON, *Kratylos* 399c; ARISTOTELES, *Metaphysik* 980b (wo aber durchaus gewissen Tierarten Vorstellungs- und Erinnerungsvermögen zugesprochen ist).

³⁷ *De quaer.* 2: h IV, N. 33, Z. 3-6.

³⁸ *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 8-10: „Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus, qui illuminat intellectum“.

³⁹ *De quaer.* 2: h IV, N. 20, Z. 4-6: „Visus autem de visibile non est, sed supra omnia visibilia constitutus“.

⁴⁰ *De dato* 2: h IV, N. 101, Z. 6-8: „[oculus] recipit contracte vim universalem“.

gehen und die Bilder in sich eingehen läßt⁴¹, daneben aber auch - in gleichfalls traditioneller Metaphorik - *Spiegel* des Außen, konzentrierender Sammelpunkt seiner Umgebung⁴². Auf kleiner Fläche kann in ihm Großes, können Berge und Sterne, überhaupt alle Erscheinungsbilder („species“) abgebildet werden, ohne daß der Mensch selbst diese im ganzen wahrnehme; sein Auge kann nur einen bestimmten Ausschnitt der Welt, dem jeweiligen Blickwinkel entsprechend, erfassen und muß sich außerdem auf das jeweils Einzelne, das gesehen werden soll, einstellen, also auf dieses scharfstellen⁴³. Nur das göttliche Auge - kugelartig, mit unendlichem Sehwinkel und ohne Notwendigkeit der Einstellung - kann das, was sich in ihm spiegelhaft abbildet, zugleich auch sehen⁴⁴. Fenster und Spiegel als zwei metaphorische Aspekte des Sehvorgangs verweisen auf die Bildhaftigkeit der Verbindung von innen und außen („spiritus“ und „res“), auf Durchlässigkeit einerseits, brechende Reflexion andererseits, auf zwei Momente, die Kepler in seiner Theorie des Netzhautbildes zusammenführen wird⁴⁵.

Cusanus denkt das Auge als durchlässig, offen nach zwei Seiten hin, für Geist und Gegenstände. Der Lebensgeist („spiritus animalis“), der ein ‚vehiculum‘ der Seele ist, gelangt durch eine schließlich zweisträngige Ader vom oberen Gehirn zu den Augen und von dort weiter zu den

⁴¹ *De mente* 8: h²V, N. 114, Z. 1-3: „oculi, nares et cetera quasi fenestrae sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet“; *Comp.* 8: h XI/3, N. 22 (Bild des Kosmographen). Für die v. a. in bezug auf Fenster umfassende Vorgeschichte der Metapher s. SCHLEUSNER-EICHHOLZ (Anm. 28) 884f. und J. BIALOSTOCKI, *The Eye and the Window*, in: FS Gert von der Osten (Köln 1970) 159-176.

⁴² Zu verschiedenen historischen Ausformungen dieses Gedankens H. LEISEGANG, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, in: ZphF 4 (1950) 161-183.

⁴³ *De vis.* 8; 32,4-10: p I, 102^v: „oculus ... specularis ... non videt omnia quae in speculo oculi capiuntur“; 32,14f.: „oculus noster se ad obiectum flectit ... visus noster per angulum quantum videt“; s. a. *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^r; *De coni.* I, 11: h III, N. 57, Z. 9f. Das Problem, wie große Gegenstände bei einer im weitesten Sinne körperlich gedachten Übermittlung ins Auge gelangen können, taucht in den frühen Sehtheorien immer wieder auf, etwa bei GALEN, *De placitis Hippocratis et Platonis* (Opera omnia 5, ed. C. G. Kühn [Leipzig 1823] 7.5) und konnte die Entscheidung für eine - allerdings nicht unbedingt reine - ‚Sendetheorie des Sehens‘ beeinflussen, derzufolge Sehstrahlen vom Auge zum Gegenstand verlaufen. Grundlegend: D. LINDBERG, *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler* (Frankfurt/M. 1987; zuerst am. 1976), hier 33f.

⁴⁴ *De vis.* 8; 32,13-17: p I, 102^v: „oculus ... sine flexione ... sphaericitatis et perfectionis infinitae ...“.

⁴⁵ LINDBERG (Anm. 43) 312ff. Kepler kannte Cusanus genau; er bezeichnet ihn als ‚divinus Cusanus‘, vgl. P. DUHEM, *Le système du monde* X (Paris 1959) 336ff.

Gegenständen⁴⁶. Als Fortbewegungsmittel benutzt er zunächst das Blut, dann die Luft. Diese muß jedoch erst belebt werden, bis die Gegenstände wahrgenommen werden können. Der Geist verbindet sich deshalb mit der Luft, die fähig wird, die Erscheinungsbilder („species“) zu transportieren und die Distanz zu überbrücken zwischen Gegenständen und Auge, wo das Gesehene empfunden oder „erlitten“ wird⁴⁷. Damit scheint das Problem gelöst, das schon Aristoteles in seiner Kritik der atomistischen Sehtheorien behandelt hatte, wie, d. h. in welcher Transformation des Mediums Gegenstände dem Auge zu vermitteln sind⁴⁸. Doch bleibt für Cusanus die Frage nach Art und Grund der Verbindung zwischen Geistigem und Körperlichem, zwischen hinausdringendem „spiritus“ und eindringenden „species“. Sie wird beantwortet mit dem Gedanken der Ähnlichkeit („similitudo“). Im Sehenden und seinem Organ, dem Auge, wirkt eine zweifache Ähnlichkeit, eine einformende, die von den Dingen ausgeht, und eine formende von der Vernunftkraft („intelligentia“) her⁴⁹. Da alle Dinge von Gott als der einen, höchsten Gleichheit und Selbstidentität gezeugt sind, weisen sie als Kontraktionsformen der Gleichheit eine je verschiedene, noch unendlich zu steigernde Ähnlichkeit mit dem Ursprung, aber auch untereinander auf⁵⁰. Doch ist der Bezug zwischen erkennendem Subjekt und Gott noch intensiviert durch die Rolle der Vernunft als Bild, als „similitudo“ der göttlichen Identität. Die Vernunft als Begründende, Schaffende, Verursachende konstituiert erst den Vor-

⁴⁶ Es erscheint problematisch mit S. OIDE, *Der Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie*, in: MFCG 13 (1978) 198-207, hier galenischen Einfluß anzunehmen, zumal wenn sich der Nachweis in der Hauptsache auf die Schrift *De placitis Hippocratis et Platonis* stützt, die erst im 16. Jh. ins Lateinische übersetzt wurde (s. R. DURLING, *A chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen*, in: JWCI 14 [1961] 285). Auch spielt für Cusanus die Frage der Körperlichkeit des „spiritus“ eine eher geringe Rolle im Vergleich zu den Aspekten von Übermittlung und Zusammenwirken der verschiedenen „Kräfte“.

⁴⁷ *Comp.* 13: h XI/3, N. 39, Z. 6-8.

⁴⁸ V. a. *De sensu et sensatu* 438^aff.; vgl. LINDBERG (Anm. 43) 27ff.

⁴⁹ *Comp.* 11: h XI/3, N. 35, Z. 3-5: „in vidente duplex est forma, una informans, quae est similitudo obiecto, alia est formans, quae est similitudo intelligentiae“. Cusanus weist in ähnlichem Kontext auf Platon, der eine entscheidende Rolle für diesen Gedanken der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches spielt, und Ps.-Dionysios hin: *De ven. sap.* 36: h XII, N. 106, Z. 11f. Zur Einheit von „intelligentia“ und „intellectus“: *De coni.* I,4: b III, N. 15, Z. 1.

⁵⁰ *Comp.* 10: h XI/3, N. 28ff., in Zusammenhang mit Sehen v. a. N. 32, Z. 10f.: „Aequalitas visui obicitur, quae in specie coloris videtur“. Zu „aequalitas“ als Moment der trinitarischen Selbstentfaltung der Gottheit: *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18f.; zur Vorschichte (Platonismus von Chartres): W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt/M. 1985) 368-384.

gang des Sehens durch ihre Einwirkung auf die niedrigeren Kräfte, sie bedient sich der Natur als Werkzeug der Formung. Ihre Ähnlichkeit mit dem göttlichen Prinzip erzeugt erst die Ähnlichkeit der Gegenstände, die dann als Erscheinungsbilder ins Auge gelangen⁵¹. „Einformen“, also Einwirkung der Gegenstände auf den Gesichtssinn, und „Formen“ als setzender Akt der Vernunft realisieren gemeinsam den konkreten Akt des Sehens in der Verbindung zweier Bewegungen: mit der Hinwendung des Sichtbaren zum Auge muß die - vom Geist gelenkte - Aufmerksamkeit des Betrachters korrespondieren. Sprachlich reflektiert Cusanus diesen Vorgang mithilfe von Präfixen, die Innen- und Außenaspekt verdeutlichen: der „intentio“ von Farbe (der Dinge) entspricht die „attentio“ des Sehenden⁵².

Als entscheidendes weiteres Element des „visus sensibilis“ muß das Licht hinzutreten. Denn die Bilder der Dinge könnten nicht ins Auge gelangen, wenn die Dinge selbst nicht durch das Licht erhellt würden. Dem Licht ist in seinem Wesen die Fähigkeit gegeben, aus eigener Kraft ins Auge zu dringen⁵³, es verleiht damit den Dingen, nachdem die Luft für die Übermittlung der Erscheinungsbilder „sensibilisiert“ ist, die eigentliche Bewegungsmöglichkeit zum Auge hin; das Licht holt erst hervor, was eine Differenzierung verschiedener Gegenstände erlaubt: die Farben. Dieses Hervorholen ist für Cusanus vor dem Hintergrund mittelalterlicher Lichtmetaphysik im eigentlichen Sinne zu verstehen: das Licht erzeugt die Farben als Gabe Gottes, der selbst unendliches Licht („lux infinita“) ist, es teilt sich diesen mit, verleiht ihnen Sein und Wesen; es ist in jeder der verschiedenen Farben das, was diese in ihrem Wesen ist. Die Farbe steht damit nicht im Licht als einem ihr Fremden, sondern in ihrem eigenen Grunde, ihrer „hypostasis“⁵⁴. Farbe ist, wie Cusanus hervorhebt, nichts anderes als die Begrenzung des Lichts im Durchsichtigen⁵⁵, d. h. dort, wo Licht auf etwas auftrifft oder abgelenkt wird, entsteht Farbe, nur dort entsteht überhaupt Sichtbares. In der Farbe wird

⁵¹ *Comp.* 11: h XI/3, N. 35, Z. 6ff.

⁵² *Comp.* 13: h XI/3, N. 41, Z. 8f.: „visio ex intentione coloris et attentione videntis oritur“; s. a. *De quaer.* 3: h IV, N. 33, Z. 8 und *De ap. theor.*: h XII, N. 7, Z. 1; weitere Verweise: *Comp.* (lat.-dt. ed. B. Decker/K. Bormann [Hamburg 1982] 79, A. 7).

⁵³ *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 5-8.

⁵⁴ *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14, Z. 12; *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 9f.: „Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo“.

⁵⁵ *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 10f.: „non est color nisi terminus lucis in diaphano“; *De dato* 2: h IV, N. 100, Z. 5; *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 10; *Comp.* 1: h XI/3, N. 2, Z. 8f. über Zeichenhaftigkeit und Verweischarakter der Farben. Zur Grundlage: ARISTOTELES, *De sensu et sensatu* 439^b11.

Licht zusammenwirken, um den Seh- und Erkenntnisakt zu realisieren. Das innere, im Auge erscheinende Licht des Geistes muß sich verbinden mit dem äußeren Licht, das, von den Gegenständen herkommend, als farbiges Bild auf dem Auge auftritt⁵⁷. Zwei Pole (*extrema*) vereinigen sich damit im Gesichtssinn, im Blick: die Obergrenze des Bereichs der körperlichen Natur berührt die Untergrenze des Bereichs der erkennenden Natur⁵⁸. In diesem Sinne ist auch die Aussage zu verstehen, daß das (äußere) Licht die Andersheit des sehendmachenden Geistes sei⁵⁹: der Geist, der - selbst Licht - als Abbild der Einheit gedacht ist, erfährt im äußeren Licht dessen Andersheit, Körperlichkeit und Vielheit (*divisio*) - mit der er doch gleichwohl verbunden ist -, er erfährt nur in der im Sehakt vermittelten *'alteritas'* die eigene Einheit⁶⁰.

Mit dieser in ihren Umrissen skizzierten Auffassung des Sehvorgangs steht Cusanus ganz im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Sehtheorien. Er folgt in wesentlichen Zügen der Tradition, auch wenn er mit Roger Bacon, Witelo und John Pecham nur deren letzte Ausläufer genauer gekannt haben dürfte. Diese vermittelten dem Abendland die um die Jahrtausendwende entwickelte Sehtheorie des in Ägypten wirkenden Alhazen und förderten damit die Rezeption eines Werkes, das durch seine Vereinigung von bis dahin divergierenden mathematischen, physikalischen und medizinischen Sehtheorien bestach und die abendländische Optik in Grundzügen bis zu Kepler hin prägen sollte⁶¹. Signifikantestes Element von Alhazens Optik ist wohl die theo-

⁵⁶ *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14, Z. 11: „posse fieri visibilem mundum est color“ und Z. 22f.: „Color igitur est posse fieri visibile“.

⁵⁷ *De coni.* II, 16: h III, N. 164, Z. 3-5. Cusanus folgt hier wie auch in *De quaer.* 2: h IV, N. 34, nicht der in der Tradition gängigen Unterscheidung zwischen *'lux'* und *'lumen'*, etwa bei Heinrich von Langenstein: *'lux'* als Beschaffenheit von Körpern, als in diesen Wirkendes - *'lumen'* hingegen als von Körpern ausgehende Form (*Preclarissimum opus* [Valencia 1503], Fol. 47^r-48^v); LINDBERG (Anm. 43) 225.

⁵⁸ *De ven. sap.* 39: h XII, N. 123, Z. 9-12. Genauer entfaltet ist dies in *De coni.* II, 10: h III, N. 128, Z. 1ff., wo Cusanus die Verbindung durch Mittelglieder hergestellt denkt, die jeweils mehr an Geistigem bzw. Körperlichem Anteil haben (entsprechend der *'figura P'*).

⁵⁹ *De coni.* II, 16: h III, N. 164, Z. 2: „lux est alteritas spiritus visivi“.

⁶⁰ EBD. Z. 2f.: „non apprehendit visus unitatem suam nisi mediante alteritate“.

⁶¹ LINDBERG (Anm. 43) 114ff. und 195ff. Cusanus erwähnt Alhazen (*'Algazel'*) mehrmals, jedoch nur dessen *'Logik'* und *'Metaphysik'*: *Sermo* II: h XVI, N. 26, Z. 18; *Apol.*:

wirkenden Sehgeistes bedeutete eine Modifizierung gegenüber Alhazen, die sich bereits im Gefolge Bacons durchgesetzt hatte. Bacon etwa schreibt im 5. Teil seines *Opus maius*, der *Perspektiva*:

„Die Formen der Dinge in der Welt sind nicht in der Lage, sofort und unmittelbar auf den Gesichtssinn zu wirken, weil letzterer zu vornehm ist. Deshalb müssen die Formen aus dem Auge unterstützt und aktiviert werden. Die Seh-Formen gehen durch die Sehpypamide, verändern und veredeln das Medium und machen es mit dem Gesichtssinn verträglich, und so leisten sie die Vorbereitungsarbeit für die Annäherung der Form des sichtbaren Gegenstandes [selbst], so daß sie zu der Vornehmheit des beseelten Körpers, das heißt des Auges, ganz und gar paßt“⁶².

Von John Pecham übernommen und verbreitet, begegnet der Gedanke in ähnlicher Form bei Cusanus, wenn von der Beseeltheit der Luft durch den Geist und der dann folgenden Vervielfältigung, also Fortpflanzung der Erscheinungsbilder die Rede ist⁶³.

Aufschlußreicher noch als der Bezug zur im engeren Sinne optischen Tradition, die seit dem 13./14. Jh. zunehmend auf quantitative Erfassung der Phänomene zielte, ist der zur (vor allem neuplatonischen) Tradition der Lichtmetaphysik, etwa zu Robert Grosseteste⁶⁴. Er sieht die Schöpfung unter dem Aspekt der Entfaltung eines Ur-Lichtes, das sich - selbst unsichtbar bleibend - auf sinnenhafter Ebene widerspiegelt. Das als *'prima forma corporalis'* Form verleihende intelligible Licht ist ganz dynamisch gedacht: ein Wirkprinzip, das die Objekte ebenso wie das

h II, S. 13, Z. 3 und S. 15, Z. 3; *Sermo* IX: h XVI, N. 13, bestätigt auch die Kenntnis von Galen und Constantinus Africanus (in Zusammenhang mit Auge und Farben); s. o. Anm. 34.

⁶² ROGER BACON, *Opus maius* (ed. J. H. Bridges, Bd. 2, London 1900), Teil 5.1, dist. 7, c. 4.

⁶³ *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 3: *'species ... multiplicante'*. Die Weitergabe der *'formae'* wurde seit Alhazen als Grundelement des Sehaktes erachtet, Bacon und Pecham sprechen dann allerdings eher von *'species'* (wie Cusanus) und nun auch verstärkt von der *'multiplicatio'* der Erscheinungsbilder; LINDBERG (Anm. 43) 180. Der Gedanke des die Luft belebenden *'feurigen Geistes'* geht von der platonischen Vorstellung des *'feurigen Auges'* aus (*Timaios* 45b), die im Umkreis der Stoa und dann v. a. von Galen weiter ausgearbeitet wurde.

⁶⁴ Wichtig sind die Schriften *De luce*, *De iride* und *De veritate*; s. G. B. SACCARO, II Grossatesta e la luce, in: *Medioevo* 2 (1976) 21-75 und jetzt J. MCEVOY, *Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste*, in: *FZPhTh* 34 (1987) 91-110.

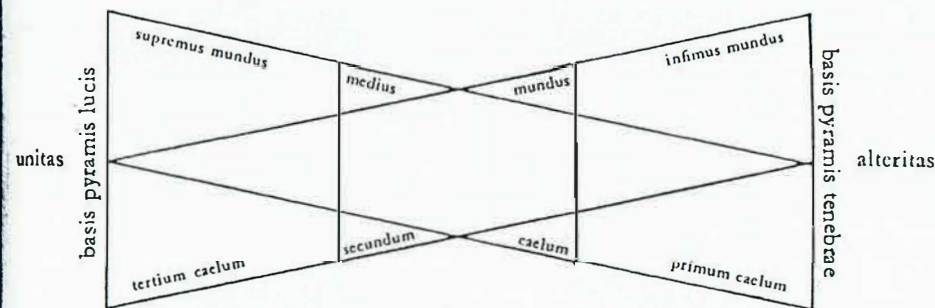
erkennende Subjekt aktiviert und „perfektioniert“⁶⁵. Durchaus augustinisch sind Grossetestes Überlegungen zur Wahrheit menschlichen Erkennens als Licht des Geistes, das im göttlichen Lichte grundgelegt ist, nur von dort her lebt und nur im Licht der göttlichen Wahrheit erkennt; sie kehren bei Cusanus in ähnlicher Form wieder. Vergleichbar, wenn auch bei Cusanus verstärkt, ist das Element kontinuierlicher Übersteigung des konkreten Sehaktes, des ‚visus sensibilis‘ auf den Prozeß intellektueller Einsicht hin. Die Beschreibung des Zusammenwirkens von mehreren Faktoren beim Sehvorgang geschieht im Hinblick auf dessen begründendes Prinzip, den göttlichen ‚spiritus‘, der in stufenweiser Entfaltung schließlich das Differenzierungsvermögen des Auges er-wirkt, bzw. auf das göttliche Licht, das als Urgrund des intelligiblen und sinnhaften Lichtes in seinen Zeichen, also etwa in den Farben, erkannt werden kann. Insbesondere Analogien heben - bei Cusanus wie Grosseteste - die auf Transzendierung gerichtete Funktion von Auge und Sehen hervor: der vom Auge ausgehende Blick gleicht der die Welt erleuchtenden Sonne einerseits, dem von Gott lichthaft ausströmenden Glauben andererseits; das Auge ist in seinem Verhältnis zum Licht Bild des Bezuges zwischen Geist und göttlicher Erleuchtung; Sehen verhält sich zum Sichtbaren wie Gott gleichsam zu allem, etc.⁶⁶. Die Analogien erhellen die bevorzugte Rolle von Sehen bei der Erkenntnis, aber auch den Verweischarakter des Sinnlichen, das Intelligibles erst erfahrbar macht und zugleich von diesem her seine Bestimmung erfährt. Diesen in Wechselwirkung sich entwickelnden Bezug zu veranschaulichen, ist auch Intention der Modelle, die aus dem Bereich des Sehens genommen sind.

III

(1) Cusanus benutzt in *De coniecturis* in Zusammenhang mit der Erörterung von Einheit und Andersheit ein Bild, das er aufgrund seines paradigmatischen Charakters als *figura P* bezeichnet. Dargestellt sind dort zwei einander entgegengerichtete, sich überlagernde (der Länge nach durchgeschnittene) Pyramiden, deren Basen und Spitzen zusammenfallen:

⁶⁵ *De luce* (ed. L. Baur, Münster 1912), S. 52, Z. 16-18: „Lux est ergo prima forma corporalis ... seipsam per seipsam undique infinitas multiplicans“; S. 56, Z. 36: „species et perfectio corporum omnium est lux“.

⁶⁶ *Sermo IV*: h XVI, N. 16, Z. 7-10; *De Deo abs.*: h IV, N. 14, Z. 1f. Bildhaft dargestellt bei W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung der Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues* (Münster 1978) 30. Für Grosseteste s. *De veritate* (ed. Baur), S. 138, Z. 4-8.



Die Pyramiden repräsentieren Licht und Dunkelheit, die sich wechselseitig durchdringen, so daß in der größten Dunkelheit das Licht zwar nicht gänzlich abwesend ist, aber gleichsam aufgesogen scheint, und im hellsten und reinsten Licht wiederum das Dunkle fast verschwindet⁶⁷. Die Basis des Lichtes ist Bild für Gott als einfachster Einheit (‚unitas‘) und ‚überhellem Licht‘, die der Finsternis Ausdruck von Vielheit und Andersheit (‚alteritas‘) - ein Nichts, gemessen an der göttlichen Überfülle. Zwischen ‚deus‘ und ‚nihil‘ ist der Ort des kreatürlichen Daseins: Schnittpunkt und Zentrum zweier Bewegungsrichtungen; der von Gott zum untersten, schon fast lichtlosen Himmel absteigenden und der von der Schöpfung zur höchsten, fast ausschließlich lichthaften Welt aufsteigenden⁶⁸. Die entsprechend der jeweiligen Perspektive als ‚descensus‘ oder ‚ascensus‘ gesehene Bewegung verweist nicht nur auf den Schöpfer als ‚principium, medium et finis‘, sondern auch auf die Verbindung der Extreme, auf das Gründen der Andersheit in der Einheit und das Hineinreichen der ‚unitas‘ in die ‚alteritas‘.

Ausströmendes, sich entfaltendes Licht bzw. Aufstieg zur Lichthaftigkeit stellen das Pyramidenmodell zugleich in den Kontext der Veranschaulichung optischer Phänomene. Zeitgenössisch mit Cusanus gründete Leone Battista Alberti in seiner um 1435 verfaßten kunsttheoretischen Schrift *Della pittura* als erster nachdrücklich die Kunst der Perspektive auf dem Bild einer Sehpyramide, deren Spitze im Auge und deren Basis bei den Gegenständen liegt⁶⁹. Wenige Jahrzehnte nach Cusanus beschrieb

⁶⁷ *De coni.* I, 9: h III, N. 42, Z. 3ff.

⁶⁸ *De coni.* I, 9: h III, N. 42, Z. 1ff.: „deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis tenebrae est ut nihil ... supremus mundus in luce abundat, uti oculariter conspicis ... infimi vero mundo tenebra regnat“.

⁶⁹ ALBERTI, *Della pittura I* (ed. H. Janitschek, Wien 1877), S. 61. Durchaus wahrscheinlich ist, daß Alberti in mehreren Punkten auf (latein. Übersetzungen von) Euklid zurückgriff, der schon den Sehvorgang im Bild der Pyramide bzw. des Kegels beschrieben hatte (zweites Postulat in den Lehrsätzen zur *Optik*, in: *Opera omnia*, ed. J. L. Heiberg [Leipzig

dann Leonardo - vielleicht in Kenntnis der ‚figura P‘ - den Sehakt als Durchdringung zweier Pyramiden:

„Die Perspektive benutzt in den Entfernungen zwei entgegengesetzte Pyramiden. Eine derselben hat ihre Spitze im Auge und ihre Basis fern am Horizont, die zweite hat die Basis gegen das Auge zu und die Spitze am Horizont. Aber die erste betrifft das Allgemeine, da sie alle Größen der dem Auge gegenüberliegenden Körper erfaßt ... Die zweite Pyramide betrifft eine besondere Stelle, ... und diese zweite Perspektive ergibt sich aus der ersten“⁷⁰.

Die hierarchisierende Interpretation der beiden Pyramiden als vorgängige, gründende Allgemeinheit und davon abgeleitete Besonderheit legt den Gedanken einer Beziehung zur cusanischen Form von ‚unitas‘ und ‚alteritas‘ nahe. Cusanus selbst weist bereits in der Deutung der ‚figura P‘ auf den Sehvorgang hin, wenn er von den verschiedenen ‚visiones‘ spricht, die mit dem Modell veranschaulicht werden können⁷¹: Einheit und Andersheit, Licht und Dunkel bilden im sinnlichen, rationalen und intellektuellen Bereich gleichermaßen Pole, die die ‚visio‘ als - je nach Aspekt und Akzentuierung - aus der Einheit herkommend oder durch die Vielheit hindurchgehend begreifen lassen⁷². Die ‚figura P‘ repräsentiert also einerseits ein Bild für die Durchdringung von Gottesnähe und Gottesferne im Menschen - analog zur Durchdringung von Einheit und Andersheit im menschlichen Geiste⁷³ -, offenbart andererseits die Möglichkeit des Aufstiegs eines vom Licht her gedachten Sehens.

(2) Häufig verwendet Cusanus für die Beziehung zwischen Mensch und Gott die Vorstellung der *Spiegelung*⁷⁴. Besonders in *De filiatione dei*

ist dies entwickelt. Gott als wahrhaftigem, unbegrenztem und völlig ebenem Spiegel steht im Menschen ein gekrümmter, in gewisser Weise immer verzerrend und verkürzend reflektierender Spiegel gegenüber⁷⁵. So leuchtet zwar die Eine Klarheit des (absoluten) Spiegels in allen Spiegeln wider, doch vermag das Geschöpf weder Gott noch seinesgleichen in der ungebrochenen Klarheit der göttlichen Reflexion zu sehen; nur dort - als in einem aus normalen Brechungsverhältnissen herausgenommenen, alles überblickenden Spiegel⁷⁶ - strahlt das Geschaffene gemäß seinem wahren Wesen und Standort wider, nur dort können überhaupt die verschiedenen Widerspiegelungen aufgenommen und als Ganzheit - zusammen und zugleich - gesehen werden⁷⁷. Damit ist jedoch keine hoffnungslose Defizienz menschlicher Existenz signalisiert: die Vernunft ist in der Lage, die Unvollkommenheit eigenen Spiegeldaseins zu berichtigen, sich nach der Geradheit hin auszurichten und zu entzerren⁷⁸, damit die absolute göttliche Spiegelkraft auf sich zu übertragen und nach Maßgabe des eigenen Vermögens zu verwirklichen. Erst die nach Klarheit strebende Bewegung der Reflexion auf die göttliche Widerstrahlung hin erlebt alle Relativität als aufgehoben in einer gleichmäßigen und allumfassenden Bezogenheit und sieht die vielfältigen Perspektiven im Hinblick auf die erste und reinste Perspektive in ihren Grund gelangen. Das Spiegelbild in *De filiatione Dei* will wieder paradigmatisch verstanden werden - als Bild, das zu übersteigen, von seinen zeitlichen und räumlichen Bedingtheiten zu lösen ist, damit der Geist im Verstand die Spiegelung der Wahrheit selbst zu begreifen und sich in der Vernunft zur Spiegelung wahrer Gottessohnschaft, zur ‚speculatio‘ im Spiegel der ersten Wahrheit (Christus), zu erheben vermag⁷⁹.

(3) Die Gegenüberstellung von endlichem und unendlichem Spiegel, später ausdrücklich mit der Vorstellung von urbildhaftem und abgebilde-

LAUB, *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst* (München 1951).

⁷⁵ *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 4-6: „deus ipse ... veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque; ... creaturae specula contractiora et differenter curva“; s. a. *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 4. Gott als ‚speculum sine macula‘: Sap 7,26.

⁷⁶ *De fil.* 3: h IV, N. 66, Z. 3f.: „... uti in materialibus speculis in circulo anteriori ad se versis videre potest“. Zeitliche und räumliche Erhabenheit Gottes ist dabei im Bilde des ‚circulus anterior‘ gleichermaßen zu denken.

⁷⁷ *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 3f.: „speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum“; korrigierend *De vis.* 12, 49,7f.: p I, 104^v, daß Gott auch nicht im eigentlichen Sinne Spiegel genannt werden könne (da die Reflexion von den Dingen ausgeht).

⁷⁸ *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 8f.: „se ipsa incurvare, rectificare et mundare“.

⁷⁹ *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 13; N. 68, Z. 3ff.

1895]). Zur gedanklichen Beziehung zwischen Cusanus und Alberti: G. SANTINELLO, *Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte*, in: Nicolò da Cusa [Kongreß Brixen 1960] (Firenze 1962) 147-178; dazu J. KOCH, in: MFCG 3 (1963) 240f.

⁷⁰ LEONARDO DA VINCI, *Tagebücher und Aufzeichnungen* (ed. Th. Lücke [Leipzig 1940] S. 777); dazu G. BOEHM, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit* (Heidelberg 1969) 145f. Grundlegend immer noch: P. DUHEM, *Nicolaus de Cues et Léonard da Vinci*, in: DERS., *Etudes sur Léonard da Vinci II*, Paris 1955.

⁷¹ *De con.* II, 1: h III, N. 73, Z. 3-5.

⁷² EBD. Z. 5-9.

⁷³ Vgl. J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit - Die Noologie des Cusanus in ‚De coniecturis‘ und in ‚De quaerendo Deum‘*, in: MFCG 11 (1975) 86-116.

⁷⁴ Ausgangspunkt ist der paulinische Satz I Cor 13,12: „videmus nunc per speculum in enigmate/ tunc autem facie ad faciem/ nunc cognosco ex parte/ tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum“; dazu: N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les épîtres de S. Paul aux Corinthiens* (Genf 1957); für Cusanus vgl. *De doct. ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 14ff.; *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 10ff.; *Comp.* 8: h XI/3, N. 24, Z. 8ff.; *De beryl.*: h XI/1 [neue Ausgabe: 1988], N. 58, Z. 6, App. und Adn. 1 [Parallelstellen]. Allgemein: G. F. HART.

nach allen Seiten Blickenden, hier als ‚icona Dei‘, den Betrachter, hier die Tegernseer Mönche, zum Aufstieg in die mystische Theologie anleiten⁸². Die im Halbkreis um die Ikone Stehenden erleben zunächst als einzelne, schließlich als Kollektiv, daß auch bei Bewegung die Blickverbindung mit der ‚Bildperson‘ gewahrt bleibt; die Verschiedenheit der Standpunkte kann dabei das Paradoxon erzeugen, daß der Blick des Bildes sogar bei gegenläufigen Bewegungsrichtungen der Betrachter mitzuwandern scheint⁸³. Im sprachlich vermittelten Erfahrungsaustausch wird dann erkennbar, wie die Variabilität der Standpunkte auf einen Bezugspunkt hin ausgerichtet ist, der selbst alle Standpunkte im Blick be-hält⁸⁴. Das in

⁸⁰ *Comp.* 8: h XI/3, N. 24, Z. 7ff.: „... quasi una facies in diversis politis speculis varia apparens ... in se manens una varie se ostendat“.

⁸¹ Ausgezeichneter Überblick zur Geschichte der Einbeziehung des Betrachters in das Bildwerk bei A. NEUMEYER, *Der Blick aus dem Bilde* (Berlin 1964), zu Cusanus 40f. Speziell jetzt: N. HEROLD, *Bild der Wahrheit - Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des ‚Blicks aus dem Bilde‘ in der cusanischen Schrift ‚De visione Dei‘*, in: V. Gerhardt/N. Herold (Hgg.), *Wahrheit und Begründung* (Würzburg 1985) 71-97, und DERS., *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster 1975), zur Perspektive bes. 58ff. und 102ff. Außerdem: A. STOCK, *Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“*, in: MFCG 18 (1989) 50-62.

⁸² *De vis.* Praef.; 1,9: p I, 99^r: ‚experimentaliter‘; 5,2: ‚in mysticam theologiam elevare‘; zur ‚imago omnia videntes‘ bes. Praef., 2. Die einzelnen genannten Bilder - ‚et multae aliae undique‘ (Praef.; 2,8) - sind nicht genau zu bestimmen, bei dem bekanntesten, dem Rogiers (van der Weyden), dürfte es sich um ein Selbstbildnis gehandelt haben; dazu: E. PANOFKY, *Facies illa Rogeri Maximi Pictoris*, in: A. Waitzmann (Hg.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr.* (Princeton 1955) 392ff.; kurz zum Bildtyp bereits H. BEENKEN, *Figura cuncta videntis*, in: *Kunstchronik* 4 (1951) 266-269.

⁸³ *De vis.* Praef.; 3ff.: p I, 99^r/99^v; hier 4,12-15: „Experietur igitur immobilem faciem moveri ... ita ad unum locum quod etiam ad omnia simul, et ita ad unum respicere motum quod ad omnes simul“.

⁸⁴ Daß sich hier ein Prinzip der Relationalität auszuprägen beginnt, wie H. ROMBACH, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg-München 1981) aufzeigte, darf nicht zu der Feststellung verführen, „daß sich die Dinge als Substanzen nicht halten lassen gegenüber ihrem übermächtigen Schöpfer, dagegen als Funktionen“ (S. 175). Dem stehen ausdrückliche Thematisierungen des Substanzbegriffes bei Cusanus gegenüber, die Substanz verstehen als Mithilfe des Verstandes im Übersteigen des Sinnlichen zu erreichenden Wesensgrund (bes. *De non aliud* 11: h XIII, N. 41ff.). Weiterführung von Rombach bei P. KAMPTS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus*, in: *ZphF* 30 (1976) 31-50; durchgehende Kritik übt HOPKINS (Anm. 18).

schränkung sehenden Auges. Damit ist das als Ausgang gewante Bild bereits transformiert und transzendiert: mit dem sinnhaften Auge Gesehenes erscheint nun vor dem Auge des Geistes, der die eigene Einschränkung zu erfassen und sich auf die Wahrheit des einen Angesichtes hinzudenken vermag⁸⁵. Dieses Antlitz aber bleibt verhüllt, seine Enthüllung bleibt Ziel des menschlichen Strebens als Schau von Angesicht zu Angesicht⁸⁶, wie sie in unvollkommener, nämlich sinnlich gebundener Weise im Blick auf die Ikone aenigmatisch zu erfahren war.

(4) Auch diese Begegnung mit dem aus dem Bilde blickenden Antlitz war im Horizonte der ‚coincidentia oppositorum‘ gedacht worden⁸⁷, hier im konkreten Sinne, daß verschiedene Betrachter von einem Punkte aus gleichermaßen angesehen, ja sogar ihre verschiedenen Bewegungen mitverfolgt werden können. Dieser Gedanke wird grundlegend für den Spiegel- und Rätselbild zugleich darstellenden *Beryll*. Er interessiert nicht nur in seiner Funktion als ein den Gesichtssinn schärfenden Brillenglas, sondern vor allem in der ihm zugeschriebenen Eigenschaft, verschiedene Krümmungsformen in sich einzuschließen; als konvex und konkav zugleich geschliffen soll er gedacht werden, als vergrößernd und verkleinernd in einem⁸⁸. Zuvor Getrenntes kann mit ihm zusammen-gesehen, Extremes zugleich erblickt werden. So erscheinen in der Schau durch den Beryll größter und kleinster Winkel als Einheit, als - im Sinne des Ursprungs jeden Winkels - Gerade. Der Blick des Betrachters, der Maximales wie Minimales gleichermaßen zu erschauen vermag, kann sich damit von seiner je eigenen Einschränkung frei machen, kann sich als - ansonsten nur der göttlichen ‚visio‘ zukommender - unbegrenzter Blick-

⁸⁵ *De vis.* 6; 19,7-9: p I, 101^r: „video non oculis carnis, qui hanc eiconam tuam inspicunt, sed mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem“.

⁸⁶ Vgl. BEIERWALTES (Anm. 12).

⁸⁷ *De vis.* 9; 28,1f.: p I, 103^v: „necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis“.

⁸⁸ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 3, Z. 1f.; N. 41, Z. 1; *Comp.* 6: h XI/3, N. 18, Z. 4. Gleicherweise einwärts wie auswärts gekrümmte Perspektive in einem Bild ist von Maurits C. Escher dargestellt worden, etwa in *Konkav und Konvex* (1955), dessen Konstruktion - analog zu Cusanus - mit dem Modell sich schneidender Pyramiden darstellbar ist; s. B. ERNST, *Der Zauberspiegel des M. C. Escher* (München 1978) 82f.

Während dort im Rückgriff auf das präsentierte Bild immer wieder die Differenz zwischen sinnhaftem und geistigem Sehen erhellt, d. h. insgesamt entfaltet werden konnte, ist schon in der Beschreibung des Berylls das Bild verschiedentlich verlassen: durch ihn wird nicht nur zuvor Unsichtbares wahrgenommen, sondern auch das Unteilbare in seinem Ursprung berührt, der Beryll damit sofort als ‚beryllus intellectualis‘ interpretiert⁸⁹. Die Ebene des konkreten Blickes fehlt, Sehen ist von vorneherein als Sehen mit den Augen des Intellekts verstanden, als vernunftthafter Vorgang, ‚visio intellectualis‘, die vom Aenigma in jedwede Höhe des Aufstiegs gelangen kann⁹².

IV

Der Aufstieg vom sinnhaft Gegebenen zur Vernunft geschieht mit Hilfe konkreter Beispiele: mathematische Figur, Spiegel, Ikone und Beryll dienen als aenigmatische und gleichnishafte ‚Ähnlichkeiten‘ (‚similitudines‘) im Prozeß der Erkenntnis, als Begleiter und Führer (‚manuductiones‘) auf dem Weg zur Einsicht, zur ‚visio intellectualis‘⁹³. Sie

⁸⁹ *De theol. compl.* 12: p II/2, 99^r: „Est enim deus vti angulus maximus pariter et minimus“. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 9, Z. 8-11: „Quando igitur tu vides per beryllum maximum pariter et minimum formabilem angulum, visus non terminabitur in angulo aliquo, sed in simplici linea“; *De quaer.* 2: h IV, N. 25, Z. 5f.: „intellectus est ut visus liber“.

⁹⁰ So schon P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man* (Leiden 1982) 172 (zu *De beryl.* 171-188); kritische Rezension durch J. HOPKINS, in: *Philosophy Research Archives* 9 (1984) 28-61.

⁹¹ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 3, Z. 2-5: „per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium“.

⁹² *De beryl.*: h ²XI/1, N. 1, Z. 4 u. 9: ‚visio intellectualis‘; Z. 10f.: „... libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi“.

⁹³ Cusanus spricht schon in *Sermo IX* (8. 9. 1431) im Rahmen des siebenstufigen Aufstiegs zur ‚contemplatio‘ von dem ‚oculus intellectus‘ (als sechster Stufe), der zum Sehen des höchsten Erstrebenswerten und Geliebten führt (h XVI, N. 32ff.; hier N. 33, Z. 10f.). In *Sermo X* (1. 11. 1431), Teil III (‚De beatifica visione‘), ist der Begriff ganz im eschatologischen Sinne gebraucht innerhalb einer Beschreibung der ‚civitas sanctorum‘ (h XVI, N. 31, Z. 19-21): „Dominus, in quo omnia, qui ab omnibus civibus videtur visione intellec-

Diessets“.

Der Weg vom sinnlichen Sehen zum vernunftthaftern Ein-Sehen führt also nicht in eine unvermittelt neue, andere Form der Erkenntnis hinein; er hält vielmehr den Bezug zwischen einzelnen Stufen und Phasen aufrecht, vollzieht die Abgrenzung auf der Basis des Kontinuums und gelangt so wieder auf und in sich selbst zurück⁹⁵. Das konstituierende, Differenzierung ermöglichende Wirken des Intellekts im Verstand und in den Sinnen ist auch Zielpunkt sehender Wahrnehmung; das mit dem körperlichen Auge Gesehene erfährt seine Beurteilung vor dem Auge der Vernunft.

Die ‚visio intellectualis‘ zielt, einigend und Einigung suchend, auf die Region des Unbegrifflichen. Sie übertrifft nicht nur die ‚ratio‘ als diskursive, Jeweiliges und Gegensätzliches unterscheidende Kraft, indem sie das solchermaßen Differente und Differenzierte vereint, das Getrennte in der ‚coincidentia oppositorum‘ wieder zusammen-sieht⁹⁶; sie hat auch, gleichsam gegen sich selbst Gewalt brauchend, die ‚ratio‘ zu überwinden wie einen an Vorschriften gebundenen Wächter, um die Grenze zu letzter Einigung zu überschreiten⁹⁷.

So erweist sich der Ternar von ‚visio sensibilis‘, ‚visio rationalis‘ und ‚visio intellectualis‘ als Möglichkeit der abgrenzenden Bestimmung von Erkenntnisleistungen (vor allem in *De coniecturis*), ohne aber ein verbindliches, dreistufiges Wegmodell zu repräsentieren. Cusanus nimmt, anders

tiva“. In *De docta ignorantia* begegnet mehrmals die ‚intellectualitas simplex‘ (h I,1, S. 8. Z. 13 und h I,3, S. 153, Z. 21f.) und der ‚oculus intellectus‘ (S. 153, Z. 10), seit *De quaerendo Deum* dann auch häufiger die ‚visio intellectualis‘: *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 3; *De coni.* II, 1: h III, N. 72, Z. 6; *De vis. Praef.*, 1,8: p I, 99^r; im Kontext mathematischer Einsicht: *De mathematica perfectione*, in: NvC, *Die mathematischen Schriften* (J.E. Hofmann/J. Hofmann) Hamburg ²1979, S. 161f. Eine Stellenübersicht findet sich in der neuen Ausgabe des *Beryll* (1988) Adn. 3.

⁹⁴ *De sap.* II: h ²V, N. 47, Z. 3f.: „... licet medio aenigmatico, sine quo in hoc mundo dei visio esse nequit ...“.

⁹⁵ *De coni.* I, 10: h III, N. 53, Z. 1f.: „progredi est simul ... regredi“. Vgl. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 62-79.

⁹⁶ *De coni.* I, 10: h III, N. 52, Z. 1f.: „Tanta est igitur vis simplicis intellectualis naturae, ut ambiat ea, quae ratio ut opposita disiungit“.

⁹⁷ *De vis.* 9; 39,7-10: p I, 103^v: „locum, in quo revelate reperieris ... est murus paradisi in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus“.

als die scholastische Tradition vor ihm - keine exakte Phänomenologie der Grade des Sehens im Rahmen der (Gottes-)Erkenntnis vor⁹⁸; er führt vielmehr die Vielzahl möglicher Stufen - etwa in *De visione Dei* - auf deren einheitlichen Grund zurück, auf das in jedem einzelnen Vermögen je verschieden und komplikativ enthaltene Prinzip, auf die sich vervollkommnende Bewegung des Aufstiegs als solcher, die im Urgrund des Sehens ihr Ziel findet⁹⁹.

Es kann deshalb genügen, - wie in *De apice theoriae* - von der Schau des Geistes zu sprechen, die sich über die Betrachtung des Sinnlichen zur

⁹⁸ Schon früh, in Teil III von *Sermo IX* (s. Anm. 93), nennt Cusanus mehrere Möglichkeiten, den Aufstieg im Sehen zu beschreiben (*De ascensione per septem gradus contemplationis*), ohne aber einzelne Stufen weiter zu präzisieren. Nur die siebte Schau, die alle anderen übersteigt, kommt ausführlicher zur Sprache: sie ist verstanden als *ecstasis* und *raptus* (h XVI, N. 35, Z. 15), als *Christi visio* (Z. 25) und *visio totius Trinitatis* (Z. 21), als *visio in patriam super viam* (Z. 14.22). Spät wird dann, in *De ludo globi* (um 1462), die Wendung *Stufen der Schau* (*gradus visionis*) in Zusammenhang mit den neun Kreisen des Kugelspiels benutzt, aber auch hier verzichtet Cusanus auf eine Explizierung des Stufengedankens in Zusammenhang mit *Sehen*. Die von der Tradition seit dem 12. Jh. immer wieder aufgegriffene Frage der *visiones* kann deshalb nur sachlich, kaum unmittelbar für Cusanus aufschlußreich sein. Ein Kernpunkt der Diskussion war die Bestimmung der *visio intellectualis* und ihrer Stellung im Rahmen der *visiones*. Alexander von Hales etwa (in der *Quaestio de raptu* um 1230) kam dabei zu einer weiteren Unterscheidung in eine *visio intellectualis stricte*, die ohne Vermittlung (ohne *similitudo*) auskommt, und eine *visio intellectualis large sumpta*, die des Bildes bedarf; die erste Schau wird nur Auserwählten, z. B. den Aposteln, zuteil (*Visio autem apostoli fuit intellectualis [– sine similitudine] ... Sed non omnis visiones est huiusmodi*; Toulouse, Bibl. de la Ville 737, Fol. 103^{rb}); s. WICKI (Anm. 32) 99f. Deutlich wird hier die Differenz zur cusanischen Konzeption der *visio intellectualis*: während diese in der Tradition durchgehend eine Form direkter Gottesschau meinen konnte, denkt Cusanus sie als höchstmögliche Einsicht, nicht aber als unmittelbarste Form der Gottesbegegnung; hierbei wird der *visio facialis*, der *visio mystica* (*De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 2; Brief an die Mönche von Tegernsee vom 14. 9. 1453) oder allgemein der *visio beatifica* (*Sermo X*, Teil III) ein höherer Rang zuzusprechen sein. Auch hier hält sich Cusanus aber von den vorangehenden begrifflichen Diskussionen fern, d. h. vor allem von dem unter Johannes XXII. entbrannten Streit um die *visio beatifica Dei*, der schließlich durch die dogmatische Konstitution Benedikts XII. beendet wurde (mit dem Resultat, daß die Seelen der Heiligen auch vor der allgemeinen Auferstehung Gott im Himmel in intuitiver Schau [*visio intuitiva*] und von Angesicht zu Angesicht zu schauen vermögen). Interessant ist, daß der ansonsten spärlich nachweisbare Terminus *visio facialis* im Rahmen dieser Diskussion öfter begegnet; weitere Verweise bei BEIERWALTES (Anm. 12) 21f.; zum Streit s. a. die Aufsätze von A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter III* (Roma 1977) 319ff.

⁹⁹ *De vis.* 22; 98,8f.: p I, 111^v: „Habet igitur vis animalis multos gradus perfectionis, et innumerabilis, sub intellectuali ...“; 98,13-17: „Intellectualis vero natura pariformiter sub divina gradus habet innumerabilis. Unde sicut in intellectuali complicantur omnes gradus sensibilis perfectionis, sic in divina omnes gradus intellectualis perfectionis, sic et sensibilis et omnium“.

Spitze des Sehens, zum Gipfelpunkt von Theorie und Schau erhebt¹⁰⁰. *Simplex visio mentis* bezeichnet dieses höchste geistige Sehvermögen - keine begreifende, im Zusammenfassen erkennende (*comprehensive*) Schau, sondern Erhebung in den Blick auf das Unbegreifliche. Der Geist (*mens*) sieht, wie in der *visio* das eigene Fassungsvermögen (*capacitas*) überstiegen wird; er erreicht im Hinausgehen über alle Quantität und Meßbarkeit auf das Unendliche zu das Äußerste, Spitze und Grenze des eigenen Könnens¹⁰¹. Dieses Sehen ist einfachster Art, damit allein fähig, des absoluten und einfachsten Seins (*esse simplex*) ansichtig zu werden¹⁰², ist von höchster Klarheit und Leichtigkeit, zu finden im Licht: als Wahrheit, die in den Straßen ruft (Prv 1,20f.) und nicht in verbergender Dunkelheit (*in obscuro*) aufgesucht werden müßte. Cusanus korrigiert damit eine eigene frühere Anschauung¹⁰³, doch erweist sich die Korrektur bei genauerem Hinsehen eher als andere Akzentuierung. Sie steht in Zusammenhang mit der in *De apice theoriae* vorgenommenen Charakterisierung des Absoluten als *posse ipsum*. Dieses höchste Können, das Können-Selbst, stellt Cusanus nun als Bezeichnung dar, die in ihrer Klarheit, Wahrheit und leichten Faßlichkeit nicht mehr zu übertreffen ist¹⁰⁴. Auch die Bewegung des Aufstiegs steht damit im Rahmen höchster *simplicitas* und ist aller *dunklen* Begrifflichkeit entkleidet. Grundlegende cusanische Philosopheme werden dadurch aber nicht verändert: das Können selbst ist erstes schaffendes Prinzip, lichthafter Urgrund von allem, Hypostasis, die sich selbst kundgibt, in allem auf unsichtbare Weise als *manifestatio* oder Theophanie erscheint¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Ausführlicher Kommentar jetzt zu dieser Schrift durch H. G. SENGGER, *Nikolaus von Kues. Die höchste Stufe der Betrachtung*, Lt. - dt. (Hamburg 1986). *Mens* und *intellectus* werden von Cusanus häufig synonym gebraucht, z. B. *De ven. sap.* 28: h XII, N. 84, Z. 6: *mens seu intellectus* (ebenso *De aequal.*: p II, 16^v); von *intellectus* ist besonders dann die Rede, wenn die Differenz zur *ratio* betont werden soll.

¹⁰¹ *De ap. theor.*: h XII, N. 10, Z. 13: „visu supra suam capacitatem videt“; Z. 15f.: „Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere“. N. 11, Z. 1-4: „Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile ... se elevat, ut videat, illud quo non potest esse maius“; Z. 7: „supremum mentis“.

¹⁰² *De ap. theor.*: h XII, N. 9, Z. 3f.: „esse simplex sola mente visibile“.

¹⁰³ *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 9-12: „Veritas quanto clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis“.

¹⁰⁴ EBD., Z. 6.

¹⁰⁵ *De ap. theor.*: h XII, N. 7ff.; *manifestatio* oder *theophania* versteht Cusanus vor allem im Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit des Seienden, während Eriugena, bei dem die Begriffe im Zentrum der philosophisch-theologischen Reflexion stehen, in ihnen stärker

Auch das Sehen, die ‚simplex visio mentis‘, die auf das Unendliche und zugleich Einfachste hinschaut, erblickt in allem das Können selbst, ohne das nichts sein *könnte*, und erfährt sich selbst als höchste Manifestation dieses Könnens, das dem Geist selbst dessen Unbegrenztheit verleiht. Die ‚visio‘ sieht in sich als ihr Prinzip das ‚posse videre‘, das im ‚posse ipsum‘ gründet, und bleibt auf nichts anderes als dieses Können selbst ausgerichtet; im und durch das Sehen erreicht sie ihr bereits in ihr anwesendes und wirkendes Ziel¹⁰⁶. Die Metaphorik greift hier wieder auf die Verbindung von Sehen und Laufen zurück: der Wanderer kann nur in sein Ziel kommen, wenn er den Endpunkt seines Weges zuvor schon ins Auge gefaßt hat¹⁰⁷; der sich erhebende, im Nicht-Wissen gelehrte Intellekt steuert ihn dabei wie von einem Turme aus, führt ihn im *Durchlaufen* des Weges in sein von ferne *gesehenes* Ziel¹⁰⁸.

Die ‚visio intellectualis‘ oder ‚intellectualis intuitio‘ bringt den Menschen in die Gottförmigkeit (‚deiformitas‘) und in die Gotteskindschaft (‚filiatio dei‘) hinein; dort sieht sie alle Andersheit und Verschiedenheit, alle Differenz aufgehoben, sieht in der Koinzidenz alles in Eines aufgehen und das Eine selbst - in einem Akt der ‚transfusio‘ - wieder in alles hinaus- und hinübergehen¹⁰⁹. Im Versuch, diesen Prozeß der ‚theosis‘ zu formulieren, gelangt Sprache selbst an ihre Grenzen. Dem in ein Leben der reinen Vernunft Eintretenden ist das Geschaute durch Zeichen des diskursiven Verstandes nicht mehr ausdrückbar¹¹⁰, ihm bleibt jede Art von Bezeichnung ungenügend angesichts eines Weges, der über Wissen und Begreifen, über sinnliches, verstandesmäßiges oder vernunfthaftes Sehen, auch über den höchstmöglichen Aufstieg intellektueller Einsicht

den Aspekt der Selbsterschaffung des Gottes (‚creare se ipsum‘) mitdenkt; s. jetzt W. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus*, in: DERS. (Hg.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit* (Heidelberg 1987) 311-343, hier 328ff.

¹⁰⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 8-10: „Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit“.

¹⁰⁷ *De ap. theor.*: h XII, N. 11, Z. 10ff.: „Sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit ... ut mens ad posse, quod videt a remotis, currere possit“.

¹⁰⁸ *Apol.*: h II, S. 16, Z. 2-5: „ad visum elevare quasi alta turris ... et quantum quaerens accedit et elongatur a quaesito, ipse intuetur“. Ähnlich HUGO VON ST. VIKTOR, *De vanitate mundi* (PL 176, 704 B).

¹⁰⁹ *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 2: „transfusio unius in omnia“. Z. 4-6: „in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum“.

¹¹⁰ *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 1f.; s. a. *Apol.*: h II, N. 14, Z. 24f.: „Logica igitur. atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit“.

hinausführt¹¹¹. Dieser Weg läßt den Menschen ins Schweigen gelangen, in die Dunkelheit des überhellen Lichtes, er öffnet in einer Art von Ent-rückung die Möglichkeit der direktesten Form der Gottesbegegnung: der Schau ins Angesicht, von Angesicht zu Angesicht (‚visio facialis‘); hier kann kein Wissen mehr um das Sehen bestehen, da kein Sichtbares im gewöhnlichen Sinne gesehen wird¹¹². Die Begegnung mit dem für unmöglich Gehaltenen, mit dem In-eins-Fall von Licht und Dunkel, Verbergung und Enthüllung, Freiheit und Notwendigkeit führt auch das Sehen an seine Grenze, an die Ungültigkeit einer in Zeit und Raum verlaufenden Reflexion heran.

V

Die Bewegung des Aufstiegs kommt in der ‚visio facialis‘ nicht an ihr Ende, wohl aber an einen als je neu zu erringend aufgegebenen Zielpunkt - Grund und Antrieb von Aufstieg als solchem. Das in mystische Dimension führende, nurmehr paradoxal formulierbare Sehen ins Angesicht impliziert jedoch keine Reduktion der ‚visio intellectualis‘ auf eine bloß punktuelle, Hilfsdienste leistende Aufstiegsfunktion, es kann vielmehr als Aspekt eines nicht mehr dem Vergleich und Diskurs verpflichteten soteriologischen Einigungsaktes verstanden werden. Die ‚visio intellectualis‘ akzentuiert demgegenüber den prozeßhaften Charakter der Sehbewegung: initiierender, Sehen-Können überhaupt bewirkender, und zugleich - im Beurteilen des Gesehenen - finaler Aspekt konstituieren ihre Vermittlungsrolle zwischen göttlicher ‚explicatio‘ und menschlicher ‚complicatio‘. Sie ist Paradigma eines grenzüberschreitenden, dabei Grenze verdeutlichenden und auf sie bezogenen Sehens. Der Blick, der den Ursprung sucht und das Sinnliche übersteigt, bedarf gleichwohl der Sinne, nicht nur weil ohne Vorstellungsbilder, ohne Phantasmata die Einsicht nicht anzuregen ist¹¹³, sondern auch weil, wo diese vermittelt werden soll, sinnliche Konkretisierung nötig ist; der durchgehende

¹¹¹ *De vis.* 6; 22,5f.: p I, 101^v: „omnem scientiam et conceptum transilit“; *De vis.* 9; 38,3f.: p I, 103^v: „supra ... etiam intellectualem altissimum ascensum“.

¹¹² *De vis.* 13; 52,3f.: p I, 105^f: „video te in horto paradisi et nescio quid video, quia nihil visibilium video“; s. a. G. STACHEL, *Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 14 (1980) 167-181.

¹¹³ *De vis.* 22; 97,15f.: p I, 111^v: „intellectus ... opus habet phantasmatibus“.

Rückgriff, als immer neues Hinblicken, auf die gemalte Ikone in *De visione Dei* macht dies deutlich¹¹⁴.

Diese im Konkreten beginnende perspektivische Entfaltung weist aber auch die Reflexion des Sehens in ihre eigene Unaufhebbarkeit: zunächst, weil der Ausgangspunkt menschlicher Perspektivität nie verlorengelassen, dann aber auch in dem Sinne, daß Sehen kaum als nur metaphorische Veranschaulichung des Erkenntnisprozesses gelten kann. Die Reflexion des Sehens, das Erfassen eines spiegelbildlichen und gebrochenen Bezuges kann nicht in eine andere - Metaphorische abstreifende - Begrifflichkeit transformiert werden, ohne an Spezifik und Intensität einzubüßen¹¹⁵. Zwischen ‚visio intellectualis‘ und ‚intellectus‘ bleibt eine nicht negierbare Differenz. Die Vernunft vermag ebenso wie der bloße Glaube sich zwar der Wahrheit zu nähern, ohne jedoch letzte Gewißheit zu erreichen; nur das vor dem geistigen Auge Gesehene wird eine solche vermitteln können¹¹⁶. Sehen als Fähigkeit geistiger Einsicht bedeutet damit gegenüber dem Erkennen eine intensivere, Gott näherkommende Form der Vergewisserung von Wahrheit und prägt auch den besonderen, auf den universalen Prozeß von Ausgang und Rückgang bezogenen Standort des Menschen: als einem Mittlerem zwischen Nichts und Gott, das Höheres wie Niedrigeres in sich enthält, erweist sich für ihn das Wesen der Relationalität, der vermittelnden auf- und absteigenden Bewegung bevorzugt im Sehen und in dessen Reflexion.

Exemplarisch erfahrbar wird dieser mediale, an Endlichem wie Unendlichem teilhabende Charakter in der Person Christi, der auf der ‚icona Dei‘ dargestellt war. Dessen Sehen war auf sinnliche Weise dem der Menschen gleich, obwohl auch hier an Schnelligkeit und Scharfsinnigkeit unübertreffbar, und war andererseits absolutes und unendliches Sehen des Gottes, der alles zugleich, der die Zeiten im Augenblick als

Ewigkeit sieht¹¹⁷. Mit dem menschlichen Auge die Akzidentien, mit dem göttlichen Blick die Substanzen wahrnehmend, ist Jesus bevorzugtes Bild der Einigung des ein-sehenden menschlichen Intellekts mit der zusammen-sehenden göttlichen Reflexion¹¹⁸. Der Mensch blickt, sich von der Sinnlichkeit zur Quelle des Lichtes selbst erhebend, im Bilde Jesu auf den, der ihm die Verwandtschaft mit dem Göttlichen neu eröffnete und in dessen vermittelnder Stellung er sich selbst in je verschiedener Weise wiedererkennt.

Deutlich wird hier: das Sehen ist nicht auf ein Anderes gerichtet, ein Objekt, das in der Entgegenstellung anzueignen wäre, der Sehende schweift auch nicht in die Weite, um sich dort zu verlieren. Der Blick auf den Ursprung ist zugleich - seit Augustinus - auch Blick auf sich und in sich selbst hinein¹¹⁹. Das Sehvermögen vermag sich zwar nicht selbst zu schauen, erlebt aber im Anderen, das es schaut, das eigene Sehen. Der Blick auf das Andere und den Anderen, der sich in der denkenden und sehenden Einigungsbewegung als Nicht-Anderer erweist, erfährt sich selbst und die eigene Identität¹²⁰. So ist auch die Hinwendung des menschlichen Angesichtes zum göttlichen, die Suche des göttlichen Antlitzes kein Er-Blicken des Anderen und Fremden, sondern nichts anderes als das Er-Sehen der eigenen Wahrheit in sich selbst¹²¹.

¹¹⁷ *De vis.* 22; 96,15ff.: p I, 111^f: „finitae visione ... absoluta et infinita visio unita ... omnia pariter et singula ... videbas ... tam praeterita quam futura“.

¹¹⁸ EBD. 96,18ff. und 99,11ff.; s. jetzt KL. REINHARDT, *Christus, die „absolute Mitte“ als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196-220.

¹¹⁹ Bei Augustinus von dem Aspekt der Selbstabbildung Gottes im Menschen (Gn 1,27) her gedacht, insbesondere im Hinblick auf die Spiegelung der göttlichen Trinität im menschlichen Geist bzw. in der Seele (als ‚mens‘, ‚notitia‘, ‚amor‘ oder ‚memoria‘, ‚intellectus‘, ‚voluntas‘), s. L. WITTMANN, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* (München 1980) bes. 115ff. und W. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Heidelberg 1981) 31ff.; außerdem LEISEGANG (Anm. 42). Zu Cusanus: G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva imago Dei)*, in: MFCG 13 (1978) 58-67.

¹²⁰ *De non aliud* 23: h XIII, S. 54, Z. 8f.: „Visus se ipse non videt, licet in alio, quod videt, se videre attingit“. Z. 14f.: „ipsum videre infinitum et interminatum in alio est videre non aliud ab aliquo“.

¹²¹ *De vis.* 6; 19,23f.: p I, 101^f: Omnis igitur facies quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam“. Der Geist sieht also ‚sein Anderes‘, so STALLMACH (Anm. 73) 110. *De aequal.*: p II, 16^v: „Anima igitur veritatem quam videt in aliis: per se videt.“; *De theol. compl.* 2: p II/2, 92^v: „Quaecumque igitur mens intuetur: in se intuetur“. Der Gedanke des Sich-selbst-Ersehens im Blick auf das eigene Bild (als Abbild des Absoluten) findet seine eigene bildhafte Umsetzung in Albrecht Dürers Münchner Selbstbildnis aus dem Jahre 1500; es bietet in der Durchdringung von Selbstporträt und dargestellter Christusförmigkeit ein exemplarisches Modell

¹¹⁴ U. a. 19,6; 20,1; 34,5; 37,13; 40,4; 65,4; s. STOCK (Anm. 81) 55ff.

¹¹⁵ S. a. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Bonn 1960) 10 pass. und DERS., *Schiffbruch mit Zuschauer* (Frankfurt/M. 1979) 75ff.

¹¹⁶ *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 9-13: „Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est“. In diesem Sinne auch eine Randbemerkung des Cusanus zu einer Übersetzung der aristotelischen Metaphysik (Cod. Cus. 184, Fol. 12): „Contemplatio vera certitudo est, quia visio intellectualis, illa enim nihil praesupponit nec arguit aut inquit, sed est simplex intuitio“ (nach NvK, Vom Nichtanderen [ed. P. Wilpert], Hamburg² 1976, S. 198, A. 7). *De theol. compl.* 2: p II/2, 93^f: „motus mentis ... incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid est“.

Das gemalte Bild, die ‚icona Dei‘ anzusehen, vermittelt in diesem Sinne nicht nur Einsicht in das Wesen von relativer und absoluter Perspektive, sondern auch die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Angesicht, dem Ursprung aller Angesichte. Der Mensch sieht sich selbst im Bild und als Abbild Christi und erlebt dieses Sehen als Form von Eindringlichkeit und Nähe, die den eigenen Blick als selbst konstituierend, Sein und Ähnlichkeit verleihend, als mit dem göttlichen Blick koinzidierend denken läßt¹²². Die Einheit Gottes als zeitfreie, kreative Identität von Sehen und Gesehen-werden findet ihr gleichwohl eingeschränktes Spiegelbild im Menschen. Als ‚speculator divinorum‘¹²³ transzendiert er die - im Aenigma vollzogene - Erfahrung gleichmäßiger, gleichsam unendlicher Blickverbindung und nimmt im Bild das Urbild, in der Mensch und Gott vereinigenden ‚icona Dei‘ den absoluten Menschen wahr¹²⁴. Sich-selbst-sehen im Grunde eigenen Sehens ist nicht nur eins damit, Gott zu schauen, sondern meint auch, sich selbst ganz zu eigen zu sein¹²⁵; als Identitätsgewinnung und -bestätigung des Individuums im vergegenwärtigenden Sehen, als - schon von Hiob formulierte - gültige Hoffnung, Ausblick auch in der Verzweiflung: „Ihn werde schauen ich, *ich selbst*, und meine Augen werden ihn erblicken, und *nicht ein Anderer* ...“¹²⁶.

für den Bezug des Menschen zu Gott als sehenden Selbst-Bezug und damit zugleich eine aufschlußreiche Veranschaulichung cusanischer Gedankengänge; über Möglichkeiten Dürers, mit cusanischen Schriften bekannt zu werden, s. J. L. KOERNER, *Albrecht Dürer and the Moment of Self-Portraiture*, in: G. Sch. Williams/L. Tatlock (Hgg.), *Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. - 17. Jh.* (Amsterdam 1986) 161-191, hier 175ff.; außerdem: BEIERWALTES (Anm. 12) Addendum, 51ff.

¹²² *De vis.* 15; 70,2-4: p I, 107^r: „offers te intuenti te, quasi recipias ab eo esse; et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei“; KOERNER (Anm. 121) 180f.

¹²³ *Comp.* 6: h XI/3, N. 17, Z. 14.

¹²⁴ *De vis.* 9; 36,1-5: p I, 103^r: „Quando igitur respicio ad humanitatem contractam et per illam ad absolutam ... occuris tu mihi, deus meus, quasi exemplar omnium hominum et homo per se, hoc est absolutus“.

¹²⁵ *De vis.* 7; 28,6-8: p I, 102^r: „ero mei ipsius ... et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam, et tunc salvus ero“.

¹²⁶ Herrn Professor Werner Beierwaltes danke ich herzlich für Anregung und kritische Lektüre.

NEUES ZU DEN QUELLEN DER CUSANISCHEN MAUER-SYMBOLIK*

Von Peter Casarella, New Haven, U.S.A.

Es ist der bisherigen Forschung nicht gelungen, für das Bild der ‚Mauer des Paradieses‘ bzw. der ‚Mauer der Koinzidenz‘, das Cusanus in *De visione Dei* (1453) einführte und zugleich zu einer erkenntniskritischen und trinitarisch-theologischen Bedeutung erhob, einen eindeutigen historischen Beleg zu finden. R. Haubst berichtet in seinem in MFCG Bd. 18 erschienenen Artikel *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“* folgendes: „Doch gerade bei dem Bemühen, die genauere Vorgeschichte dieses Terminus auszumachen, erlebte ich ähnliche Überraschungen und Enttäuschungen wie bei dem zunächst doch so leicht scheinenden Versuch, dessen Sinn bei Cusanus selbst exakt zu bestimmen“¹. Nichtsdestoweniger weist Haubst mit zahlreichen Beispielen nach, daß in der Mystik-Literatur des 13./14. Jh.s die biblische Vorstellung des himmlischen Paradieses unter dem Bild eines „zu umzäunenden Seelengärtleins“ begegnet². Das mystische Seelengärtlein weicht aber insoweit von der cusanischen Mauer-Symbolik ab, als die cusanische Darstellung sich viel mehr auf die Mauer bezieht, die Gott selber im „Garten des Paradieses“ einsperrt, als auf den inneren Weg zur eingespernten menschlichen Seele³. Auch andere aus der Mystik-Literatur

* Ich bedanke mich vor allem bei Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst, dessen Artikel in MFCG 18 und dessen nützliche Hinweise in Gesprächen im Institut für Cusanus-Forschung in Trier meine Forschung nach den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik ermöglichten. Mein herzlicher Dank gilt darüber hinaus Dr. Luciano Cordo (Universität Trier), der mich auf die Parmenides-Stelle aufmerksam gemacht hat. Freundlicherweise hat Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Angestellter der Trierer Cusanus-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die deutsche Fassung meines Manuskriptes durchgesehen.

¹ MFCG 18 (1989) 168. Auch dazu 194-195.

² EBD. 169, Anm. 13.

³ Vgl. *De vis.* 9: p I, 103^v, Z. 16 (-9.37); 10, 104^v, Z. 27 (-10.42); 11, 103^v, Z. 24ff. (-10.46); 13, 105^r, Z. 37ff. (-13.51); 17, 108^v, Z. 1-7 (-17.75); 23, 111^r, Z. 43f. (-23.101). Wir zitieren *De visione Dei* nach der Pariser Ausgabe von Faber Stapulensis, Bd. I (Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M. 1962) und fügen in Klammern Nummeri und Seiten der von H. PFEIFFER angefertigten Übersetzung hinzu. (*Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung*, H. 3, *De Visione Dei. Das Sehen Gottes*, Trier 1985).

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER
CUSANUS-GESELLSCHAFT

19

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von RUDOLF HAUBST und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, Salamanca (Spanien) – WERNER BEIERWALTES, München – MARTIN BODEWIG, Bonn – KARL BORMANN, Köln – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – NIKOLAUS GRASS, Innsbruck – HERMANN HALLAUER, Bonn – Bad Godesberg, GERD HEINZ-MOHR (†), Rhauen – JOHANNES HIRSCHBERGER (†), Frankfurt/M. – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis (USA) – RAYMOND KLIBANSKY, Montreal (Kanada) – KLAUS KREMER, Trier – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo (Japan) – PETER TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo (Japan) – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – HANS-GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton (USA) – JOSEF STALLMACH, Mainz – RENATE STEIGER, Heidelberg – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.



1991
PAULINUS-VERLAG TRIER